

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIA HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**AS REGRAS DA JUSTIÇA NO TRATADO DA NATUREZA HUMANA  
DE DAVID HUME**

HUGO LEONARDO GUIMARÃES E SILVA

CURITIBA

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

HUGO LEONARDO GUIMARÃES E SILVA

**AS REGRAS DA JUSTIÇA NO TRATADO DA NATUREZA HUMANA  
DE DAVID HUME**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Maria Isabel Limongi.

CURITIBA

2010



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

ATA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

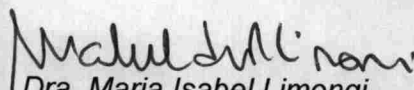
Defesa nº 60 de 2010

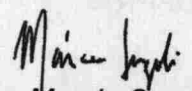
Ata da Sessão Pública, de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: **HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA.**

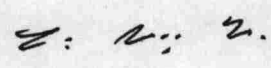
Ao décimo oitavo dia do mês de outubro de dois mil e dez, às dez horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dr. Marcio Suzuki (Professor Visitante - UFPR), Dr. Luiz Sérgio Repa (UFPR), sob a orientação da professora Dra. Maria Isabel Limongi, com a finalidade de julgar a dissertação do(a) candidato(a) Hugo Leonardo Guimarães e Silva, intitulada **"As regras da justiça no tratado da natureza humana de David Hume"** para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa, feitas pela Professora Dra. Maria Isabel Limongi. Após haver analisado o referido trabalho e arguido do(a) candidato(a), os membros da banca examinadora deliberaram pela "omissão" do(a) acadêmico(a), HABILITANDO-O ou NÃO ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação, no prazo de 60 dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 18 de outubro de 2010.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

  
Dra. Maria Isabel Limongi  
Orientador e presidente da banca examinadora  
UFPR

  
Dr. Marcio Suzuki  
Primeiro examinador  
Professor Visitante - UFPR

  
Dr. Luiz Sérgio Repa  
Segundo examinador  
UFPR

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a minha avó  
querida, Dona Maria.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Luiz Carlos e Nelci, e a meus irmãos, Thiago e Virginia, pelo amor, companheirismo, força, e pelas experiências que tivemos juntos e que me ajudaram a realizar e concluir este trabalho.

A minha namorada, Carla, pelo amor, carinho e apoio.

A meus amigos Gui, Gus, João, Rô, Fábio Bartmann, Marina, Guilherme Cooper e Ricardinho por proporcionarem momentos de descontração e diversão. Ao meu amigo Gabriel também pelas nossas conversas sobre os mais diversos assuntos.

À professora Maria Isabel Limongi, minha orientadora, que sempre tinha sugestões e críticas que nos ajudaram a trilhar o caminho para a conclusão deste trabalho.

Agradeço também a todos aqueles que, de algum modo, ajudaram na realização deste trabalho, embora não estejam aqui nominalmente citados.

“As flores têm o perfume que a terra lhes dá sem ser perfumada. Assim, também nós devemos dar a nossos atos aquilo que não trazemos em nós mas de que somos realmente capazes, e que não morrerá com a nossa morte”.

Campos de Carvalho

## RESUMO

Este trabalho pretende investigar como se dá a formação de regras gerais no tema da justiça e do governo. Pretendemos mostrar como é a ação de certos princípios sobre a imaginação que tornam esta faculdade ativa e permitem a criação de regras gerais no sistema do conhecimento e, do mesmo modo, no sistema da moral. O trabalho mostra como este expediente permite a Hume se contrapor a Locke e apresentar uma concepção de Direito cambiável, historicamente construído e, ainda assim, capaz de ser explicado pela ação de poucos princípios sobre a imaginação.

**Palavras-chave:** imaginação; regras gerais; justiça; governo.

## ABSTRACT

This writing tries to investigate how general rules are formed in the theme of justice and government. It intends to show how it's the action of certain principles over the imagination that activate this faculty and allow the creation of general rules in the system of knowledge and, in the same way, in the system of morals. It shows how this allow Hume to stand against Locke and also to present a changeable conception of Law, historically constructed and yet capable of being expressed by the action of few principles over the imagination.

**Key words:** imagination; general rules; justice; government.



# SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>1</b>
 <b>Capítulo 1 – Locke e Hume.....</b>	<b>5</b>
1.1 Lei de natureza e estado de natureza .....	7
1.2 Propriedade e valor .....	16
1.3 Sociedade política .....	19
1.4 Conclusões.....	23
 <b>Capítulo 2 – Imaginação .....</b>	<b>28</b>
2.1 Associação de idéias.....	29
2.2 Causalidade .....	33
2.3 Crença.....	40
2.4 Regras gerais .....	43
2.5 Características da imaginação .....	47
 <b>Capítulo 3 – Regras da Justiça .....</b>	<b>50</b>
3.1 Origem da sociedade e da justiça .....	51
3.2 Convenção .....	56
3.3 Regras que determinam regras.....	59
3.4 Transferência e promessa.....	70
3.5 Regras do governo.....	73
 <b>Conclusão .....</b>	<b>80</b>
 <b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>85</b>

## **Introdução**

A filosofia de Hume sempre despertou o nosso interesse, desde os primeiros contatos que tivemos com filosofia, o que não se deu de princípio. No modo como o ensino brasileiro se estrutura não existe muito espaço para filosofia e conosco isso não foi muito diferente. Cursamos o ensino médio em um colégio católico que tinha entre suas matérias a filosofia.

A experiência das aulas de filosofia nesse ambiente não foi muito proveitosa, talvez pelas condições do ensino médio dentro do quadro geral da educação brasileira. Este se apresenta com uma ênfase muito grande na técnica e nas matérias que possam conduzir o aluno por dois caminhos: “passar no vestibular” e “arranjar um emprego”. A escola brasileira demonstra uma grande influência da empresa e de seu ambiente competitivo sobre o ensino, o que, provavelmente, explica essas características das quais falamos. A empresa-escola voltada para as exigências do mercado de trabalho.

Foi na faculdade de direito, especialmente no primeiro ano, que realmente tomamos contato com a filosofia e com um modo de pensar diferente daquele das exigências da empresa e do mercado de trabalho. O choque é grande: várias matérias propedêuticas, destinadas a dar uma “introdução” ao curso e ao ensino de direito, e pouca ênfase na técnica jurídica. Muitos são aqueles que reclamam dos primeiros anos e do curso como um todo porque não prepara o aluno tecnicamente para operar o direito, para a prática diária dos tribunais, a qual é muito mais pragmática. Nós, por outro lado, aproveitamos muito essa oportunidade, esse “choque” com outro tipo de pensamento. Desde o início, o gosto se manifestou pelo contratualismo e pelo iluminismo; na verdade, muito mais pela crítica a essas filosofias e pelas filosofias contemporâneas que, através dessa crítica, conectavam-se àquelas: Marx, Nietzsche, Foucault, Deleuze.

Foi crescendo a crença que a pós-graduação (um mestrado) seria muito mais bem aproveitado se ele fosse realizado na faculdade de filosofia do que na faculdade de direito, porque permitiria pensar o direito de fora, colocar os problemas de outra forma e utilizar muito mais autores estranhos àqueles tradicionalmente utilizados na área jurídica. Além do sempre presente “coeficiente desafio” com o qual essa tarefa se apresentava. Foi por esse motivo que realizamos a monografia de conclusão de curso sobre a crítica de Hume ao contratualismo moderno. Esse

trabalho só foi possível devido à influência que o livro de Deleuze sobre Hume teve em nossa leitura deste filósofo. Já tínhamos tido contato com Hume, mas a leitura de Deleuze e o modo como ele privilegia certos conceitos (regras gerais, imaginação, paralelo entre crença e invenção, etc.) abriram um novo caminho para a nossa leitura de Hume.

Sendo assim, é por isso que este nosso trabalho que começa parecerá muito dependente da leitura de Deleuze, porque foi essa leitura que nos sugeriu nosso tema e que nos sugeriu focar nesses conceitos, ao invés da leitura tradicional de Hume como o filósofo que incutiu um pouco de ceticismo em Kant, como o filósofo que acordou este último de seu sono dogmático e que, por isso mesmo, é visto como um prólogo à filosofia de Kant. A leitura de Deleuze, ao contrário, parece-nos que liberta Hume e, também, que permite pensar nele sem ter a filosofia do pensador alemão em mente.

A tese de Deleuze é que existe uma subjetividade se constituindo na filosofia de Hume, uma subjetividade que se ultrapassa e que, ao mesmo tempo, é passiva, é afetada. Isso equivale a dizer que o ultrapassamento vem de fora, que é resultado da ação de certos princípios sobre a mente, sobre a imaginação que, assim, aparece ativada.

Assim, nossa intenção é utilizar o livro de Deleuze como ponto de partida, é tomar a sua leitura de Hume como inspiração para traçar a nossa própria tese, já que foi essa leitura que nos sugeriu o nosso tema. Acreditamos que a leitura de Deleuze, também, permite opor Hume à filosofia do século XVII ao mesmo tempo em que opõe a filosofia deste à de Kant, já que nos faz tomar Hume como um caso diferente de subjetividade, como uma via alternativa a Kant.

Por isso, nossa tese é que a imaginação adquire um papel ativo, através da influência de certos princípios, que a fazem não só crer como também inventar, isto é, que lhe dão poder, ação, para que a crença se torne possível no sistema do conhecimento e, também, para que se dê a invenção das regras da justiça. Assim, nossa tese possui duas partes distintas. De um lado, procuraremos mostrar que a imaginação tem, também, um papel ativo no *Tratado da Natureza Humana*. Não que ela seja uma faculdade ativa, uma faculdade com um poder criativo de transformar nossas ideias, mas que ela adquire esse poder ativo de fora, através da ação de princípios que a fixam de certo modo. De outro lado, tentaremos mostrar que a imaginação possui esse papel não só no conhecimento (no livro I do *Tratado*), mas

também na doutrina da justiça e do governo em Hume (no Livro III do *Tratado*). Desse modo, nossa tese também se apresenta como uma tese sobre a unidade e coerência interna do *Tratado*.

Acreditamos que esse tema se apresenta com um interesse de investigação porque a teoria das regras gerais, apesar do seu uso proeminente durante todo o *Tratado*, passou quase despercebida pelos comentadores<sup>1</sup> e também porque é a teoria das regras gerais e o papel ativo e dinâmico da imaginação que permitem apresentar a concepção flexível da justiça que Hume propõe. O primeiro ponto impõe uma dificuldade na seleção de bibliografia complementar, mas acreditamos que ela não representa uma dificuldade a mais, haja vista a nossa interpretação de Hume (influenciada em grande medida pela leitura do livro de Deleuze, como dissemos) ser diferente daquela da maioria dos comentadores.

Sendo assim, o desenvolvimento que aparece para nós como necessário envolve, primeiramente, uma análise da parte da filosofia de John Locke que trata da lei de natureza e da concepção que este possui da justiça, bem como do tema da origem do governo a partir de um estado de natureza organizado tendo em vista essa lei de natureza. Isso nos permitirá mostrar que Locke apresenta a justiça como uma medida entre duas coisas, isto é, como uma relação eterna e imutável entre essas duas coisas, que é dada à razão, estabelecendo, assim, uma justiça fixa e rígida que depende mais da descoberta (da intuição ou demonstração) pela razão dessas leis, do que da invenção, da criação baseada na ação de princípios sobre nossa imaginação.

Em segundo lugar, parece-nos ser necessário passar pela investigação do funcionamento da imaginação no Livro I do *Tratado* para podermos comparar esse funcionamento com aquele que a imaginação possui na teoria da justiça e do governo, mais a frente naquele mesmo livro. Só isso nos permitirá mostrar a imaginação como uma faculdade dinâmica, ativa e criadora (se a tomarmos em relação à razão que intui ou demonstra relações preexistentes, eternas e imutáveis), e, também, como uma faculdade capaz de funcionar regradamente (se a tomarmos em relação ao seu próprio funcionamento como fantasia em vários pontos do *Tratado*). Além da imaginação, parece ser importante tratar, também, do funcionamento das regras gerais no conhecimento, isto é, no modo como elas são

---

<sup>1</sup> BRAND, Walter. **Hume's theory of moral judgment**: a study in the unity of a treatise of human nature. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 8 e 38.

criadas e corrigidas nesse domínio, e no papel que a imaginação exerce em todo esse tema.

Por último, reservaremos o último capítulo para a teoria da justiça<sup>2</sup> em Hume, não para analisar certos temas que sempre chamam maior atenção dos comentadores, mas para analisarmos o papel da imaginação, da razão e das regras gerais ali, em consonância com a nossa tese e com o tema que nos propusemos a analisar nesta dissertação.

---

<sup>2</sup> Como veremos, Hume não utiliza a expressão “Direito”, mas sim “justiça”. Sua utilização da expressão “direito” é feita em dois sentidos diversos. Em primeiro lugar, com o sentido de um determinado direito, que possa surgir, a algum objeto (v. g., direito à propriedade). Em segundo lugar, referindo-se a ramos do Direito (v. g., direito natural). Procuraremos utilizar a expressão do mesmo modo que ele o faz. Apenas na conclusão, utilizaremos a expressão com o sentido que ela possui atualmente (v. g., Filosofia do Direito).

## 1 Locke e Hume

Começando com a comparação entre Locke e Hume, de modo a situar melhor Hume e dar uma visão do seu projeto em relação àquele de John Locke (quem, acreditamos, é o interlocutor privilegiado de Hume, isto é, aquele a quem Hume toma como referência e frente a quem ele pretende tomar uma posição, responder) seguiremos com a análise da doutrina política de Locke exposta em sua obra *Segundo tratado sobre o governo*<sup>3</sup>, tendo como obras menores (auxiliando pontualmente na análise) o *Ensaio sobre o entendimento humano*<sup>4</sup> e os *Ensaaios sobre a lei natural*<sup>5</sup>. Apresentaremos também uma análise pontual sobre aspectos da filosofia de Hobbes e Rousseau como forma de melhor compreender a posição de Locke, além de bibliografia auxiliar.

A primeira constatação, motor da análise de Locke, é que é necessário derivar o poder político de sua verdadeira origem para podermos saber quem deve ser legitimamente a pessoa que o exerce e para que possamos definir as questões atinentes ao poder na sociedade política (suas relações, suas características, etc.). Mas por que Locke é levado a colocar o poder político como derivado, em primeiro lugar? Por que Locke não pode ver o poder político como um poder original? Enfim, por que ele coloca um problema de origem do poder político na base de sua filosofia política?

O *Segundo tratado* é precedido por um ensaio no qual Locke visa refutar a concepção de Robert Filmer, conforme ele próprio afirma no primeiro capítulo do texto. Para simplificarmos, a teoria daquele derivava o poder político da autoridade privada que Adão possuía sobre os outros homens, isto é, sendo ele o primeiro homem, ele adquire, como patriarca de toda a humanidade, uma autoridade original, a qual ele comunica ao seu primogênito. Locke utiliza vários argumentos para afastar essa origem do poder político, mas nós não os citaremos aqui devido a pouca importância que essa questão tem para tema de nossa dissertação<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. In: Os Pensadores, v. XVIII, pp. 37-137. Abril Cultural: São Paulo, 1973. Doravante “Segundo tratado” seguido de número do parágrafo e paginação.

<sup>4</sup> LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. In: Os Pensadores, v. XVIII, pp. 139-350. Abril Cultural: São Paulo, 1973. Daqui em diante, “Ensaio” seguido de livro, capítulo e paginação.

<sup>5</sup> LOCKE, John. **Essays on the law of nature**. Oxford: Oxford University Press, 2002. Daqui em diante, “Ensaaios” seguido de paginação.

<sup>6</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 1, p. 39.

Uma vez feito isso, Locke (num parágrafo essencial para percebermos a natureza do seu pensamento em relação à questão que colocamos) coloca a pergunta sobre a verdadeira origem do poder político e da necessidade de derivar todo poder político dessa origem. Uma vez que se tome como provado que a autoridade política não deriva de qualquer autoridade original privada que Adão pudesse ter sobre seus filhos e que pudesse transmitir ao seu primogênito (e que não se considere que o governo derive tão somente da força e da violência, ou seja, que se considere que os homens não vivam do mesmo modo que os animais) deve-se, necessariamente, colocar uma nova questão. Ou seja, além da refutação de Locke à hipótese de Robert Filmer, devemos considerar uma alternativa como necessária: ou o governo deriva somente da força, ou o governo deve ter outra origem.

O essencial desse parágrafo, é que ele mostra que esse problema de uma origem do poder político que Locke coloca pressupõe que a relação entre nossa natureza e a sociedade política não seja a de uma identidade lógica, isto é, mesmo que venhamos a descobrir que nossa natureza pede a sociedade política, que ela é necessária, não é correta a afirmação que diz que “onde encontrarmos alguns homens encontraremos uma sociedade política”. A sociedade política pode vir a se tornar necessária (pela influência de outras relações, de outras variáveis), mas, num primeiro momento, a natureza humana não exige que os homens se organizem em uma sociedade política. Assim, veremos que, realmente, as características de nossa natureza, combinadas com certas carências do estado de natureza nos levarão a necessidade da sociedade política, mas apenas após a ação de outras condições que a tornam necessária.

Portanto, a proposição que diz que o poder político não é original, mas deve ser derivado de uma origem dita verdadeira é uma proposição metodológica. Metodológica no sentido que é a pergunta que inicia e anima o projeto político de Locke, ou seja, é o desenvolvimento dessa proposição que permitirá a Locke separar os exercícios legítimos e ilegítimos do poder político, conforme veremos. E é a partir dessa proposição também que desenvolveremos nossa análise desse filósofo, tendo em vista que pretendemos analisar o modo como Locke retira um conceito de legitimidade a partir da lei de natureza e as relações existentes entre o governo, o contrato original e a lei de natureza.

Para isso, realizaremos uma separação na análise do *Segundo tratado*: primeiramente trataremos da lei de natureza e das características da natureza humana e do estado de natureza. Somente num segundo momento falaremos da propriedade, do trabalho e do dinheiro para mostrarmos a mecânica do funcionamento da lei de natureza, e do início da sociedade política para falarmos do governo e do contrato original.

### 1.1 Lei de natureza e estado de natureza

Para responder a essa questão que Locke considera fundamental na problematização da sociedade política (que é a constituição do poder político, ou seja, conforme dito: derivá-lo de sua origem natural e verdadeira, de modo a estabelecer o exercício legítimo e ilegítimo de poder, isto é, os limites ao exercício do poder), ele pretende iniciar pelo homem em natureza. Como dissemos acima, uma vez entendido que a sociedade política não é natural, Locke se perguntará pela natureza que é capaz de dar origem à sociedade política.

Essa natureza é entendida por Locke como se manifestando por meio de duas características principais: uma liberdade perfeita, de um lado, e uma igualdade perfeita dos homens uns em relação aos outros, de outro lado. A esse estado dos homens em natureza, ele chama de Estado de Natureza.

De um lado, possuem os homens liberdade para usar seu poder natural para "ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, (...) sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem<sup>7</sup>". De outro lado, uma reciprocidade de "qualquer poder e jurisdição, ninguém tendo mais do que qualquer outro<sup>8</sup>".

Para entendermos o real significado da perfeição dessa liberdade e igualdade entre os homens, devemos, primeiramente, compreender o conceito de lei de natureza em Locke para, depois, compreendermos como é feita a relação entre o poder natural dos homens e a legitimidade natural frente à lei de natureza na filosofia dele, ou, de outro modo, como esse conceito de lei de natureza funciona para fazer surgir um espaço natural de exercício legítimo do poder.

A lei de natureza é tema de uma série de ensaios escritos na juventude de Locke, os *Ensaio*s dos quais falamos acima. Nesse livro, ele apresenta a teoria

---

<sup>7</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 4, p. 41.

<sup>8</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 5, p. 41.



da lei de natureza como se desenvolvendo por meio de dois problemas principais: o da existência da lei de natureza, ou seja, as provas que mostram a existência de uma lei de natureza dada aos homens, e o problema da obrigatoriedade da lei de natureza, isto é, da sua natureza de lei. Como veremos no decorrer do trabalho, o primeiro problema insere-se no segundo, por isso, trataremos apenas da obrigatoriedade da lei de natureza<sup>9</sup>.

Esse problema passa por duas questões distintas, a questão da normatividade e a questão do conhecimento da lei de natureza. De um lado, devemos mostrar que essa lei de natureza possui, efetivamente, a natureza de uma norma. De outro lado, a questão passa pelo conhecimento da lei de natureza **como uma norma**: não basta que possamos conhecer a lei de natureza como um enunciado qualquer, mas como um enunciado que nos obriga, como uma norma. Normatividade e conhecimento da lei de natureza são os dois momentos do problema<sup>10</sup>.

Começando pelo primeiro momento, a questão da normatividade possui dois pólos distintos: o formal e o material. No pólo formal, interessa mostrar que a lei de natureza possui a forma de uma lei. No pólo material, que ela se reveste de um conteúdo normativo específico, isto é, interessa que esse enunciado ultrapasse a mera forma, a mera possibilidade, e que essa forma seja preenchida por um enunciado legal particular.

No pólo formal, Locke separa as duas características principais de uma lei, isto é, separa duas características que fazem com que chamemos um enunciado qualquer de um enunciado legal. Primeiro, é necessário que esse enunciado tenha por emissor uma autoridade, isto é, que o emissor se revista de características que o tornem capaz de emitir um enunciado que exige certo comportamento. Em segundo lugar, que esses enunciados sejam de certo tipo, isto é, que sejam enunciados que mandam fazer ou omitir uma ação.

Então, em primeiro lugar, podemos dizer que a lei de natureza obriga porque, formalmente, ela é emanada da autoridade de Deus. Ela é uma criação da vontade divina, dos desígnios de Deus entendido como poder criador dessa lei. Deus é um emissor com características que o tornam capaz de emitir um enunciado

---

<sup>9</sup> LOCKE, John. **Ensaaios**, p. 181 e ss.

<sup>10</sup> LOCKE, John. **Ensaaios**, p. 111 e ss.

que nos obriga. Sendo a lei de natureza resultado dessa vontade, podemos dizer que ela tem a forma de uma lei, nesse primeiro ponto do pólo formal<sup>11</sup>.

A segunda característica que preenche o pólo formal é o tipo de enunciado: eles não são da natureza de um juízo sobre a existência ou não de algo (do tipo “isto é” ou “isto não é”), mas sim de uma norma, isto é, os enunciados dos quais a lei de natureza se compõe mandam fazer ou omitir ações<sup>12</sup>.

Baseado nessas características, Locke pode dizer que a lei de natureza possui a “forma de uma lei”. Mas a questão da normatividade não possui apenas o lado formal, como dissemos: não basta que a lei de natureza tenha a forma de uma lei. Ela precisa ser uma lei em substância, isto é, materialmente.

E o que garante o pólo material da questão da normatividade? É a figura de Deus, só que agora vista de outro modo. Acima vimos que a vontade de Deus que criou a lei de natureza e o mundo garantia a “aparência de lei”, a forma de lei. Agora ela deve ser vista com um caráter teleológico. A criação poderia ser qualquer uma no momento formal, ela era o poder de criar algo, um algo qualquer. Mas aqui, a criação foi tal: é este o mundo no qual vivemos, com estas características, com esta ordem do mundo e das coisas; enfim, com este sentido da criação. Ou seja, o componente ou pólo material da questão da normatividade envolve a efetivação da vontade divina através da criação deste mundo, com esta ordem particular que nos impõe certas ações como necessárias e nos veda outras como proibidas<sup>13</sup>.

Mas não basta que a lei de natureza exista e tenha a forma e a matéria de uma lei, isto é, não basta que a questão da normatividade seja resolvida. Existe também o segundo momento, a questão do conhecimento da lei de natureza como uma norma que nos obriga. Mesmo que admitíssemos que existe uma lei de natureza feita por Deus, isso ainda não explica como alguma vez chegamos a conhecer tal lei, do que depende a obrigação resultante de tal lei, isto é, que a lei de natureza possa ser conhecida por todos<sup>14</sup>.

Uma parte dos autores que expõe e defende uma concepção de direito natural responde a esse problema através do argumento da inscrição. A lei de natureza estaria inscrita no coração dos homens que teriam a possibilidade de seu

---

<sup>11</sup> BUCKLE, Stephen. **Natural law and the theory of property**: Grotius to Hume. Oxford: Oxford University Press, [1991?], p. 132.

<sup>12</sup> LOCKE, John. **Ensaio**, p. 113.

<sup>13</sup> BUCKLE, Stephen. Obra Citada, pp. 130-132.

<sup>14</sup> LOCKE, John. **Ensaio**, p. 183.

conhecimento desde sempre ou, ao menos, desde que atingissem alguma idade considerada como "idade da razão". A lei de natureza seria como que uma ideia inata<sup>15</sup>. Acontece que Locke não pode seguir esse caminho. No início do *Ensaio*<sup>16</sup> ele defende a concepção que os homens não possuem ideias inatas, nem teóricas e nem práticas. A moral não se funda em certas ideias que estariam desde sempre inscritas em nosso ser e as quais somos capazes de reconhecer como tais em uma idade específica.

Isso nos leva ao problema: como conciliar essa parte da filosofia de Locke com a necessidade que a lei de natureza seja conhecida de algum modo pelos homens como desde sempre dada, isto é, como eterna e imutável? Em resposta à questão do conhecimento da lei de natureza, Locke o vê de um modo peculiar: nós conhecemos a lei de natureza pela experiência sensorial<sup>17</sup>.

Mas não é a lei de natureza uma simples ideia dos sentidos. O que Locke tem em mente aqui é um processo de conhecimento: nossos sentidos nos dão a matéria-prima, as ideias. Eles nos dão um ponto de partida, algo conhecido<sup>18</sup>. Depois a razão elabora novas ideias juntando, separando essas ideias dos sentidos. Ela vai do conhecido para o desconhecido<sup>19</sup>, indo de simples constatações (que são o trabalho dos sentidos) até as origens do conhecido, isto é, até as relações eternas que estão por trás da regularidade das coisas. Por isso, por exemplo, que o conhecimento da lei de natureza como algo que nos obriga passa pelo conhecimento da existência de Deus e dos argumentos que provam essa existência<sup>20</sup>.

Mas, não é apenas através da razão elaborando a experiência sensorial que os homens podem conhecer a lei de natureza. Durante todo o *Segundo Tratado*, bem como nos *Ensaio*s, Locke apresenta duas formas de conhecimento da lei de natureza, alternativas e independentes uma da outra<sup>21</sup>: em primeiro lugar, temos a razão através da experiência sensorial, que vimos; em segundo lugar, aparecem as escrituras que são a vontade divina revelada.

---

<sup>15</sup> LOCKE, John. **Ensaio**s, pp. 137-145.

<sup>16</sup> LOCKE, John. **Ensaio**, livro I, caps. I e II, pp. 151-159.

<sup>17</sup> LOCKE, John. **Ensaio**s, pp. 147-159.

<sup>18</sup> LOCKE, John. **Ensaio**s, p. 147 e LOCKE, John. **Ensaio**, livro II, cap. I, p. 165 e ss.

<sup>19</sup> LOCKE, John. **Ensaio**s, p. 149.

<sup>20</sup> LOCKE, John. **Ensaio**s, p. 151 e ss.

<sup>21</sup> BUCKLE, Stephen. Obra Citada, p. 125.

Toda a questão do conhecimento da lei de natureza passa pela capacidade dos homens conhecerem a normatividade, isto é, a natureza de norma da lei de natureza. O que, como dissemos acima, depende da capacidade de conhecerem Deus: as duas questões, normatividade e conhecimento, estão imbricadas no problema da obrigação da lei de natureza.

Assim, Deus possui dois papéis na filosofia política de Locke. Em primeiro lugar, Ele aparece como autor mediato dos textos sagrados (considerados aqui como revelações) que confirmam as descobertas da razão natural. Deus não é usado, precisamente, como argumento; mas sim, como garantidor daquelas verdades descobertas pela razão natural. Mesmo que não houvesse uma revelação, ainda poderíamos chegar a tais conclusões, isto é, chegar a conhecer as relações entre as coisas, através de nossa razão natural. Por isso, em muitos momentos no *Segundo tratado*, Locke apresenta as duas maneiras para apoiar seu argumento: descobrimos pela razão natural e as revelações feitas nas Escrituras nos garantem essa verdade.

Em segundo lugar, Deus tem o papel da vontade criadora, não só da lei de natureza, como também da condição humana e da ordem do mundo, que vimos quando falamos da questão da normatividade da lei de natureza. Mas aqui, como dissemos, essa vontade de Deus tem dois sentidos: um formal, de vontade criadora (não criadora de algo em particular, mas de qualquer coisa que essa vontade queira); e outro material, de vontade criadora desta ordem específica do mundo e desta condição natural que nós, seres humanos, temos.

Para entender melhor a lei de natureza e a natureza humana que formam as condições do estado de natureza, como dissemos, acreditamos que pode ser proveitosa uma comparação com essa parte da filosofia de Hobbes.

Em Hobbes, direito e lei formam um binômio: a lei natural limita o direito natural que é a liberdade que o homem tem de usar seu poder natural para a preservação de sua vida. Do outro lado, a lei natural é aquilo que proíbe que ele faça algo para destruir sua vida ou deixe de fazer algo para conservá-la. Assim, enquanto o poder natural é tudo aquilo que tenho a capacidade de fazer, o direito natural é a

esfera do exercício legítimo desse poder. Hobbes define ainda liberdade como a ausência de impedimentos externos para usar esse poder natural<sup>22</sup>.

Daqui, podemos tirar uma conclusão muito importante: Hobbes não identifica direito e poder. Ou seja, um poder pode apenas limitar outro poder, nunca um direito. O direito é limitado pela lei que estabelece uma obrigação de fazer ou não fazer algo. Mesmo que um poder maior limite o meu poder, ele não pode obstar a que use o poder que me resta. Assim, em Hobbes, devemos separar as duas esferas: direito e poder<sup>23</sup>.

Outra conclusão importante da filosofia de Hobbes que é elucidativa para o presente tema em Locke é a distinção que aquele faz entre *potentia* e *potestas*. A *potentia* é uma noção de poder mais “natural”, se podemos dizer assim. É um poder sem limites, uma capacidade de fazer algo. Um tipo de noção de poder pré-jurídica (entendendo como jurídicos os limites aqui). A *potestas* refere-se a uma possibilidade de ação em relação a algum limite estabelecido, por exemplo, em relação a uma lei<sup>24</sup>.

Nesse sentido, poder para Locke tem o sentido de *potestas*. Assim, o poder é limitado pela lei de natureza e ele não perde sua perfeição por estar adstrito a esse limite, pois é da sua natureza se sujeitar aos limites da lei. Assim, poder no *Segundo tratado* é uma possibilidade de fazer certas coisas e uma proibição de fazer outras. Não existe para Locke uma esfera pré-jurídica na qual o poder pudesse se exercer sem limites. Mas esses limites não tornam a liberdade menos perfeita: ela é liberdade de uns homens em relação a outros porque esses limites são precisamente a lei de natureza. Mas esses limites estão de acordo com a natureza humana: não é uma lei que cerceia minha liberdade. Ela está de acordo com a minha natureza.

Num parágrafo essencial<sup>25</sup>, Locke adverte que a ausência de limites imanentes, ou seja, no mesmo nível, não levam a uma “licenciosidade”, como ele

---

<sup>22</sup> HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Organizado por Richard Tuck. Traduzido por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, cap. XIV, p. 112.

<sup>23</sup> LIMONGI, Maria Isabel. **A Vontade como princípio do direito em Hobbes**. In: Cadernos de história da filosofia. Série 3, v. 12, n. 1-2, pp. 89-104, jan-dez. Campinas: Unicamp, 2002, p. 92, nota 2.

<sup>24</sup> Assim, podemos citar a atual noção de direito potestativo que se refere ao direito que tem, por exemplo, o proprietário do imóvel encravado de passar por outro imóvel para alcançar a via pública. Cf. AMARAL, Francisco. **Direito civil**: introdução. 4 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2002, p. 194 e ss.

<sup>25</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 6, p. 42.

mesmo define. Liberdade e igualdade certamente possuem limites. Apenas devemos compreender o que são esses limites.

O estado de natureza tem uma lei de natureza que o governa. Ela estabelece os limites à liberdade e à igualdade. Locke acredita que apenas uma natureza já sujeita a normas é capaz de responder às exigências da questão inicial que ele colocou: aquela da derivação do poder político. A natureza já possui leis antes mesmo do advento da sociedade política e essas normas nos obrigam efetivamente: por isso que nos *Ensaio* a questão principal de Locke é a da obrigatoriedade da lei de natureza, como vimos.

Mas, de outro modo, não estaria de acordo que o meu poder fosse limitado pelos outros poderes. Ou melhor: devemos compreender que toda limitação devém, direta ou indiretamente, da lei de natureza. Assim os outros poderes não podem limitar os meus poderes, **a não ser que a lei de natureza assim permita**.

Por isso, a noção de poder não pode estar separada de uma noção de legitimidade. Quando Locke faz certos usos da expressão "pode" como, por exemplo, "... não podendo, **a menos que seja para castigar um ofensor**, tirar ou prejudicar a vida, ou o que tende à preservação da vida, a liberdade, a saúde, os membros ou os bens de outrem<sup>26</sup>", ele não está querendo dizer que não temos o poder natural de tirar a vida de outrem. Isso tornaria sem sentido a expressão grifada. Na verdade, o que Locke está querendo dizer é que não temos o poder **legítimo**, isto é, existe um dever de não matar ou prejudicar outra pessoa. Assim, o que ele insere com a noção de lei de natureza aqui é um conceito de legitimidade que separa o exercício do poder natural em legítimo (aquilo que "posso" fazer, no trecho por nós selecionado) e ilegítimo. O limite imposto pela lei de natureza não fere a perfeição da minha liberdade, porque ela representa uma característica da natureza: a nossa liberdade natural é essa, nem mais nem menos.

Portanto, para Locke, a ilegitimidade não nasce de um poder que determina minha vontade a fazer algo que não quero. É o que veremos quando Locke fala do estado de guerra: ele não é ilegítimo **simplesmente** porque alguém cerceou minha vontade de permanecer livre, me colocando sob seu poder absoluto. Mas porque ele fez isso contra a lei de natureza, isto é, porque violou essa lei. A lei de natureza vincula o próprio consentimento (a vontade) da pessoa: por isso,

---

<sup>26</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 6, p. 42, grifo nosso.

quando Locke falar da escravidão ele dirá que "... o homem, não possuindo o poder da própria vida, não está em condições, **por pacto ou por consentimento próprio**, de escravizar-se a qualquer outro..."<sup>27</sup>. Novamente, devemos ler as afirmações "o homem não tem poder" como "o homem não tem poder legítimo". Mesmo sua vontade sendo livre, o que traz o conceito de legitimidade é a noção de lei de natureza que estabelece os limites naturais da minha liberdade. Não há esfera anterior à lei de natureza: é esta ordem das coisas na qual temos que viver, ou seja, o que caracteriza essa liberdade perfeita do estado de natureza é a ausência de dependência em relação à vontade de qualquer outro homem. Assim também, a igualdade perfeita se caracteriza pela isonomia de condições: meus poderes são os mesmos que os outros homens possuem.

Esses são, portanto, os conteúdos da igualdade e da liberdade: isonomia e independência. O principal aqui, não é que meu poder não esteja limitado de algum modo qualquer, que ele seja absoluto. O principal é que entre os homens não exista um homem ou algum grupo de homens que exerça poder sobre outros homens.

Portanto, o poder em Locke pode ser visto de dois modos diferentes: em relação aos outros homens e em relação à lei de natureza. Em relação aos outros homens, o poder deve ser visto como dissemos acima: existe reciprocidade entre os poderes, entre aquilo que eu posso fazer e aquilo que outro homem pode fazer. No início do *Segundo tratado*, Locke está preocupado em estabelecer essa faceta do poder, em mostrar que a liberdade e a igualdade são perfeitas porque não possuem limites nos poderes dos outros homens. Ou seja, não existe uma situação de força, definindo-se esta como a situação de um poder limitando outro poder: o que já introduz o outro modo a partir do qual o poder pode ser visto. Em relação à lei de natureza, o poder possui os limites dos quais falamos.

Assim, Locke retira um conceito natural de legitimidade a partir daquele de lei de natureza<sup>28</sup>. É devido a esse conceito de legitimidade natural que Locke poderá apresentar o estado de natureza e o estado de guerra como dois estados

---

<sup>27</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 23, p. 49, grifo nosso.

<sup>28</sup> Conferir também a noção de legitimidade em Rousseau: existem objetos que são privilegiados, isto é, eles se conectam legitimamente com a vontade livre. Assim, para Rousseau, pode a vontade ser ilegítima ao querer um fim denominado como mal. Por isso, além da noção de vontade livre e autônoma torna-se necessária uma classificação dos fins em bons ou maus, isto é, necessita-se ligar à política uma moral. Sobre isso conferir especialmente ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato**

separados no *Segundo Tratado*, contrapondo-se a Hobbes para quem o estado de guerra é a própria essência do estado de natureza<sup>29</sup>. E ainda mais: também poderá apresentar a escravidão como um instituto que, retirando-se uma única exceção<sup>30</sup>, viola a lei de natureza.

O estado de guerra, assim como a escravidão, tem sua conceituação naquela separação efetuada pela lei de natureza. É claro que posso utilizar meu consentimento para me colocar sob o poder de outrem, como é o caso da servidão. Nesse instituto, o que se vende não é a vida: não existe poder despótico e arbitrário de um homem sob outro, mas sim um acordo de cessão do trabalho servil<sup>31</sup>. Muito diferente são o estado de guerra e a escravidão que, ambos, envolvem uma área que está além do meu poder de consentimento. Viola a lei de natureza que alguém exerça poder despótico e arbitrário sobre a vida de outrem. Não há espaço para o consentimento aqui<sup>32</sup>. Tanto que Locke diz que alguém pode, legitimamente, entrar em estado de escravidão, por exemplo, como fruto de uma guerra justa, sem consentimento<sup>33</sup>.

O limite não é fixado apenas pelo consentimento, já que certamente existe um espaço para o consentimento. Devemos ver que a própria vontade está adstrita, está limitada pela lei de natureza. Assim, a noção de lei de natureza, ao fundar a obrigação separa os campos do legítimo e do ilegítimo. O que Locke quer dizer é que naturalmente temos uma noção de legitimidade: essa noção está dada na lei de natureza. De outro modo, essa noção de legitimidade está ao alcance de todos, já que o conhecimento da lei de natureza, dessa relação imutável que podemos descobrir nas coisas, está acessível a todos.

Passaremos, agora, ao exame do instituto da propriedade em Locke para que possamos ver como a lei de natureza funciona como uma medida fixa entre o trabalho, a utilidade e a propriedade, o que o diferencia de Hume, como veremos mais a frente.

---

**social ou princípios do direito político.** Tradução de Lourdes Santos Machado. In: Os Pensadores, v. XXIV, pp. 7-151. São Paulo: Abril Cultural, 1973, livro I, cap. III; e livro II, cap. III.

<sup>29</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XIII.

<sup>30</sup> A escravidão resultante de guerra injusta: LOCKE, John. *Segundo tratado*, § 23, p. 49.

<sup>31</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado*, § 24, p. 50.

<sup>32</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado*, § 23, p. 49.

<sup>33</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado*, § 23, p. 49.



## 1.2 Propriedade e valor

Locke conceitua a propriedade original a partir de um dualismo: de um lado (em relação às coisas do mundo, necessárias a nossa subsistência) uma propriedade em comum; de outro lado (em relação a nossa própria pessoa, nosso trabalho, corpo, etc.) uma propriedade particular. Temos um direito à preservação que nos garante a propriedade em comum de todas as coisas necessárias a isto: comida, bebida, etc. Temos um direito a nossa própria pessoa que nos garante uma propriedade particular de nós mesmos e de nosso trabalho. Portanto, originalmente, temos as duas formas de propriedade: em comum e particular. A partir daí a questão não é como a propriedade particular pode aparecer uma vez que não existia, isto é, da existência de um tipo de propriedade temos que descobrir como surge o outro tipo. Mas sim, como tornar os objetos da propriedade em comum existentes objetos da propriedade particular também já existente: a aquisição da propriedade daqueles objetos. É essa uma das razões pela qual a propriedade particular aparecerá ainda como natural em Locke. Mudando-se a questão, muda também a posição da propriedade particular.

A questão é que a razão e a revelação apresentam o direito natural à propriedade em comum limitado por uma lei de natureza: essa propriedade foi dada para ser utilizada, isto é, para que essas coisas que são seus objetos nos sejam úteis. Existe uma norma de utilidade que a limita. Essa limitação é uma obrigação natural imposta pela lei de natureza, assim como vimos acima em relação à liberdade perfeita. Uma obrigação de apropriação, de nos apropriarmos das coisas antes que elas nos possam ser úteis.

O fruto ou a caça que alimenta o índio selvagem, que não conhece divisas e ainda é **possuidor em comum**, deve ser dele e de tal maneira dele, isto é, parte dele, que **qualquer outro não possa mais alegar qualquer direito àqueles alimentos**, antes que lhe tragam qualquer benefício para sustentar-lhe a vida<sup>34</sup>.

Mas, precisamente, essa lei natural obrigando à aquisição da propriedade em comum, isto é, sua transformação em particular produz um novo problema que se coloca na seguinte questão: como poderemos adquirir esta última propriedade?

---

<sup>34</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 26, p. 51, grifo nosso.

E, além disso, devemos lembrar que, pela coerência própria do pensamento de Locke, essa aquisição deve se dar dentro de certos parâmetros que são colocados pela lei de natureza. Não se trata de saber como podemos adquirir a propriedade de algo, simplesmente, mas sim de saber como podemos realizar esta aquisição de forma legítima.

É, novamente, uma questão por limites à propriedade em comum. Mas não só por limites: aqui importa o nascimento de um novo direito, produzido pelos limites impostos pela lei de natureza. Um direito ainda natural. Então, devemos reformular nossa questão, demasiadamente simples: como posso adquirir a propriedade de algo em comum de um modo legítimo?

A resposta de Locke a esta questão será o trabalho: ao realizar trabalho, isto é, ao pegar uma fruta de uma árvore, ao caçar um animal, ou mesmo ao arar um pedaço de terra e cultivar alimentos, eu retiro as coisas da sua propriedade em comum original e passo-as para a minha esfera proprietária. Locke diz que as coisas se confundem com o meu trabalho (o qual é minha propriedade), isto é, é próprio da natureza do trabalho adquirir as coisas<sup>35</sup>.

Mas, para além de suas características intrínsecas, o trabalho também se apresentará de duas formas no *Segundo tratado*. Em primeiro lugar, ele limita o direito natural (a propriedade em comum das coisas do mundo) configurando-se como uma lei natural<sup>36</sup>. Em segundo lugar, o trabalho aparecerá como um título ao direito natural da propriedade das coisas que se misturam com o meu trabalho: com o fruto do meu trabalho<sup>37</sup>. Ele possui uma dupla natureza. O trabalho aparece não só como limite ao direito natural, mas também como título para a aquisição da propriedade particular daquilo que antes era tido como em comum. A lei de natureza tem uma dupla natureza ao mesmo tempo negativa e constitutiva, por isso, Locke diz que a aquisição do trabalho independe do consentimento de outrem. É próprio dos direitos naturais e da lei de natureza serem, em grande parte, independentes do consentimento, como vimos acima. O consentimento certamente tem o seu lugar, mas a lei de natureza representa uma esfera maior que vincula o próprio consentimento.

---

<sup>35</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 27, p. 51.

<sup>36</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 30, p. 52.

<sup>37</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 27, p. 51.

A próxima pergunta de Locke deve ser pelos limites a esse novo direito: será que pelo simples fato de estar fundada no trabalho, toda aquisição poderá dizer-se legítima? Locke diz que não. Nossa aquisição encontra um limite na própria lei de natureza: não podemos prejudicar a outrem com nossa aquisição. Por isso, ele dirá que não podemos destruir a propriedade e que o restante da propriedade em comum deve continuar tão bom quanto o era antes de nossa aquisição, isto é, não podemos modificar a natureza do todo, somente da parte que adquirimos. Isto porque a legitimidade está fundada na lei de natureza como um todo e não apenas na conformidade de minhas ações em relação a um de seus comandos. Apesar de não ofender a norma do trabalho, especificamente, a ação que prejudicasse a natureza do que resta em comum ofenderia a lei de natureza como um todo.

Então, como dissemos, o trabalho é aquilo que vem limitar a propriedade em comum e também é o título para a aquisição da propriedade como privada. Mas a transformação que ele impõe à propriedade em comum não é simplesmente uma mudança de situação na qual algo que era em comum passa para a esfera patrimonial de um particular. As coisas têm um valor equivalente a sua utilidade **atual** para fornecer sustentáculos da vida. Assim, um terreno que produz certa quantidade de trigo tem um valor; outro que produza o dobro da quantidade de trigo tem um valor maior<sup>38</sup>. Ocorre que a aquisição da propriedade aumenta e muito a quantidade de sustentáculos da vida que um terreno é capaz de produzir, isto é, a propriedade privada aumenta a produtividade dos terrenos. Com um mesmo espaço de terra posso produzir dez vezes mais do trigo que necessito<sup>39</sup>. O valor está fundado nesta utilidade das coisas para sustentar a minha vida, logo, o trabalho aumenta o valor das coisas, ele "provoca uma diferença de valor em tudo quanto existe"<sup>40</sup>.

Assim, a teoria do valor está fundada na utilidade das coisas, mas é o trabalho que está no centro da teoria da produção, da criação de valor. É o trabalho o responsável pelo aumento da utilidade das coisas para o fim de sustentar a vida. Portanto, podemos dizer que o trabalho é capaz de produzir valor e, sendo o homem

---

<sup>38</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 37, p. 55.

<sup>39</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 37, p. 55.

<sup>40</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 40, p. 56.

a base da propriedade e do trabalho<sup>41</sup>, podemos dizer que o homem é capaz de multiplicar o valor das coisas através do seu trabalho.

Entretanto, o problema aparece com a introdução do dinheiro. Se a utilidade para sustentar a vida é a medida do valor, e sendo que o trabalho só o aumenta na medida em que multiplica a utilidade das coisas para esse fim, como pode o dinheiro ter valor? Pois, se a medida da utilidade é a capacidade de certa coisa para, intrinsecamente, sustentar a vida (queremos dizer, pelas suas próprias qualidades), então, o dinheiro não possui real valor.

É esta a conclusão à qual chega Locke. Mas, mesmo assim, isto não explica como o dinheiro tem valor no nosso mundo. Na verdade, como mostra Locke, esse problema do dinheiro é um falso problema. Ainda que não possuam utilidade para o sustento direto da vida; ouro, prata e pedras preciosas possuem uma característica em comum: são duradouros. E em contraprestação, Locke nota que as coisas que são realmente úteis têm a característica de serem mais ou menos perecíveis, conforme o caso. Eis a utilidade do dinheiro: podemos trocar sustentáculos da vida por coisas duradouras, e vice-versa, que, apesar de não terem utilidade direta para o fim de sustentar a vida, adquirem-na indiretamente. Assim, o dinheiro adquire valor pelo acordo ou convenção<sup>42</sup>.

A invenção do dinheiro, embora não seja uma norma do Direito Natural, isto é, uma lei natural, justifica-se através desse. As normas do Direito Natural independem do consenso, mas esse, certamente, tem o seu lugar, como dissemos. Mesmo sendo uma norma inventada, positiva; o dinheiro está fundado sobre a utilidade, sobre a teoria do valor que é dada pela lei natural. Ele também deve estar adstrito aos limites da lei natural, já que seu uso não pode ser prejudicial para outrem<sup>43</sup>. O que vemos é que, como a convenção que dá origem ao dinheiro fundase na teoria do valor, que é uma norma do Direito Natural, ela não cancela os direitos e leis naturais, mas apenas deve permitir sua efetuação, sua realização.

---

<sup>41</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 44, p. 57.

<sup>42</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 36, p. 55 e § 46, p. 58.

<sup>43</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 50, p. 59.

### 1.3 Sociedade política

Acima, falamos como é a condição do homem no estado de natureza: ele possui certos direitos e deveres, devidamente fundados em uma lei de natureza. O estado de natureza é o reino da lei de natureza e do direito de natureza; enfim, temos um Direito estabelecido, uma separação entre o exercício legítimo do poder e aquele considerado ilegítimo. Não só esses direitos e deveres estão definidos por uma lei de natureza, mas também os homens são executores desta lei de natureza, já que todos têm o poder de levá-la a efeito.

Em outras palavras, temos direitos, deveres e um modo de executar esses direitos e exigir esses deveres e, como vimos acima, Locke não chega a esta concepção de um estado de natureza regido por uma lei de natureza após uma longa cadeia de discussões, **ele parte destas condições do problema**, ou seja, devemos tomar estas condições como dadas quando colocamos o problema da origem da sociedade política. Tal é a nossa natureza, tal é a ordem das coisas. É a partir destas condições que Locke coloca o problema político: qual a origem legítima da sociedade política?

Entretanto, esse modo de colocar o problema nos leva a outra questão: se no estado de natureza o homem tem todos esses direitos e, inclusive, os meios de executar a lei de natureza, como pode ser que a sociedade política tenha algum dia se tornado necessária? Porque é fato que vivemos em sociedade política. E as características do estado de natureza (tal qual Locke nos apresenta) longe de nos conduzirem à sociedade política, parecem levar à perpetuação desse estado de natureza. Portanto, o pensamento de Locke deve conceber alguma razão para a sociedade política aparecer ao homem como necessária, correndo risco a sua coerência.

É deparando-se com essa questão que Locke lança mão da separação entre o poder e o seu exercício, ou seja, existe uma diferença entre esses direitos de natureza e sua efetivação no estado de natureza. Locke desenvolve um pensamento que separa a teoria (os direitos e a lei de natureza) da prática (o respeito efetivo a esses direitos). É uma separação do Direito em dois planos. De um lado, temos o plano dos direitos e, de outro lado, o plano da sua fruição.

Assim, somos livres no plano dos direitos, por exemplo, temos o direito de liberdade. Mas sua fruição é incerta: outros homens podem, ilegitimamente, violar

meu direito e tornar frágil a sua fruição. Separando um plano ideal (onde os direitos existem) e outro real (onde sua execução é incerta) Locke pode desenvolver um pensamento que apresenta a sociedade política como necessária ao torná-la responsável por garantir o exercício daqueles direitos naturais. Assim, Locke dirá que o objetivo principal da sociedade política deve ser a conservação da propriedade, isto é, da minha vida, dos meus bens e dos meus direitos ou, em outras palavras, o objetivo principal da sociedade política é a garantia da efetividade da lei de natureza, do Direito Natural<sup>44</sup>.

Assim, para a realização completa da fruição da propriedade, três condições faltam ao estado de natureza, isto é, a relação entre a natureza humana e a ordem das coisas se apresenta por meio de condições que faltam ao estado de natureza. Mas estas condições que faltam ao estado de natureza para permitir a melhor proteção à propriedade não são devidas a uma imperfeição do estado de natureza (isto já foi afastado por Locke). Elas se devem à imperfeição da natureza humana.

Em primeiro lugar, embora a lei de natureza seja uma lei que possa ser conhecida por todos e que a todos obrigue (conforme dissemos acima), os homens não são capazes de reconhecê-la como tal, ou seja, os homens são desviados pelo seu interesse ou pela falta de estudo. Falta, portanto, uma **lei positiva estabelecida**.

Em segundo lugar, falta um **juiz conhecido e imparcial** que julgue todos os casos sem negligências ou excessos, já que os homens são parciais para consigo e negligentes para com outrem.

Em último lugar, é muito incerta a execução das sentenças, estando ela sujeita a resistências, porque os homens violam a lei de natureza e tentam manter sua injustiça. Falta um poder estabelecido na terra que apóie e torne a **execução certa**.

O importante aqui, portanto, é a natureza dessas falhas: o estado de natureza em si é perfeito; a natureza humana é que introduz a injustiça e as falhas<sup>45</sup>. Assim, os meios que a natureza nos dá seriam suficientes, não fosse o exercício irregular desses meios, desses poderes pelos homens<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> LOCKE, John. **Segundo Tratado**, § 124, p. 88.

<sup>45</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, §§ 124-127, pp. 88 e 89.

<sup>46</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 127, p. 89.

Por isso, onde sua natureza falta, os homens devem se dar condições que melhorem sua situação. A sociedade política deve ser inventada através de um contrato no qual os homens usem seu mútuo consentimento para preservar a propriedade e a lei natural, tornando-se, assim, o lugar do consentimento por excelência, praticamente desnecessário no estado de natureza, no qual as leis e os direitos nos são dados por uma autoridade que está acima da nossa vontade por ser a autoridade criadora de Deus. Embora as condições do problema da sociedade política sejam naturais (as condições que faltam ao estado de natureza levando-se em conta as condições da natureza humana) e a própria determinação do problema se dê sobre o terreno da natureza<sup>47</sup>, sua solução se dá através do consentimento.

Como dissemos acima, o consentimento dos homens em nada ajudaria, por exemplo, na aquisição da propriedade: por isso Locke diz que ela se faz independentemente dele. Lá tudo que importava era a existência da lei de natureza e sua característica de norma que obriga os homens. Mas aqui, o início da sociedade política não pode acontecer de modo natural, isto é, como uma lei de natureza.

É a partir daquilo que dissemos no começo do capítulo, isto é, que o primeiro pensamento de Locke é afastar a concepção de Robert Filmer (a ideia que o poder político deriva do poder patriarcal de Adão), que Locke iniciará o tratamento da sociedade política distinguindo-a de outras sociedades humanas: aquelas de marido e mulher, de pais e filhos e a de senhor e servo<sup>48</sup>.

E o que distingue tais sociedades é a finalidade de cada uma e a relação existente entre os seus membros. Nas primeiras sociedades, ainda naturais, os objetivos, vínculos e laços daquelas sociedades apenas de modo muito grosseiro assemelham-se àqueles da sociedade política<sup>49</sup>. Na sociedade entre marido e mulher não existe governo de um sobre o outro, mas antes uma comunhão de convivência com fim de procriação. Tanto o fim da sociedade de marido e mulher, bem como o papel de ambos os sexos diferem de uma sociedade política<sup>50</sup>. Do mesmo modo, na sociedade de pais e filhos existe, de um lado, uma comunhão entre homem e mulher na educação dos filhos.

---

<sup>47</sup> Cf. LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 35, p. 54; § 96, p. 77; e § 128, p. 89.

<sup>48</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, §§ 52-86, pp. 61-72.

<sup>49</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 77, p. 70.

<sup>50</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 82, p. 71.

Também o poder que os pais exercem de direção na vida dos filhos acaba com o passar do tempo e distingue-se essencialmente do poder do governo em uma sociedade política<sup>51</sup>. Por último, a sociedade de senhor e servo tem por fim o trabalho e o sustento e o senhor não exerce mais poder do que aquele contido no contrato, desde que não viole a lei de natureza, conforme dissemos acima.

Todas estas sociedades diferem da sociedade política pela sua finalidade e a natureza de seus laços, de seus vínculos, como dissemos. Na sociedade política, o fim é a preservação da propriedade e os vínculos são tais que, apesar do dever de obediência ao governo, o homem tem um direito de resistência ao poder ilegítimo e injusto porque a sociedade política é estabelecida para proteger a propriedade e, sempre que o governo viola esse fim, tem o homem o direito de resistir.

Mas no que se baseia esse direito de resistência? Isto é, como distinguir aqui, dentro da sociedade política, o poder legítimo daquele ilegítimo? Parece que a sociedade política necessita de uma noção de legitimidade que inclua, também, o contrato, isto é, uma noção de legitimidade que tenha como fundamento aquilo que foi acordado.

Mas não é o que ocorre. Como dissemos acima, a noção de legitimidade no estado de natureza deriva da lei de natureza, de suas características e do fato dela poder ser conhecida como uma sentença normativa que obriga a todos os homens. Pois bem, o advento da sociedade política não revoga a lei de natureza. Esse contrato tem por objeto unicamente a preservação da propriedade, a efetividade daquela lei de natureza. Toda vez que alguém viole a lei de natureza, estará violando o contrato. A escravidão continuará a ser ilegítima porque viola a lei de natureza. Continuará a existir a noção de legitimidade baseada na lei de natureza<sup>52</sup>, já que os deveres civis, aquilo que é estabelecido pela sociedade política, estão fundados sobre a lei de natureza.

Por isso, quando Locke diz que é apenas o consentimento mútuo de um número de homens capaz de maioria que poderia dar origem a qualquer governo legítimo no mundo, devemos ligar tal afirmação à lei de natureza. Ela vincula o próprio consentimento, como dissemos. Os homens só podem ceder seus poderes naturais e formar uma sociedade política porque a lei de natureza os autoriza. E só

---

<sup>51</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, §§ 52-76, pp. 61-69.

<sup>52</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado**, § 85, p. 72.



podem fazer isso através do consentimento porque é a forma que a lei de natureza estabelece.

#### 1.4 Conclusões

De tudo que falamos nesse capítulo a partir do recorte que realizamos na teoria política de Locke de modo a permitir uma comparação com Hume, propomos duas reflexões, duas conclusões, enfim, dois pontos a partir dos quais acreditamos ficará mais clara nossa interpretação dos textos humeanos. O primeiro ponto ou conclusão refere-se ao sentido da lei de natureza em Locke e sua comparação com a noção de “leis naturais” do *Livro III do Tratado*.

Como dissemos no decorrer do texto, o conceito de lei de natureza em Locke refere-se a relações existentes entre dois seres, sendo que essas relações não se alteram por terem sido estabelecidas pelo criador desses seres e do mundo que os cerca. Ou seja, a natureza humana está inserida em uma ordem de coisas, ordem esta fruto da vontade divina que estabeleceu relações justas entre as coisas, e esta ordem natural impõe obrigações, deveres aos homens. De um lado, a vontade divina tem a capacidade de impor obrigações aos homens, já que os criou, e, efetivamente, impõe deveres que se colocam como uma lei de natureza para reger as condutas dos homens. De outro lado, os homens têm a capacidade de conhecer estas relações como leis que os obrigam e devem obedecê-las.

O essencial desse conceito de lei de natureza para o nosso trabalho é a noção de lei que ele traz como relações eternas e imutáveis. Eternas porque desde sempre e para sempre criadas e imutáveis porque elas sempre tiveram e sempre terão esta mesma configuração. Elas se apresentam como justas medidas entre a natureza dos homens e das coisas e mesmo para as naturezas dos homens entre si consideradas. Estas relações podem ser conhecidas pelos homens, como dissemos, através de um processo de conhecimento pautado na razão, isto é, num processo de iluminação, de trazer à luz algo que estava escondido, que estava latente, mas que, não obstante, estava já, desde sempre, lá.

Portanto, nesse processo de conhecimento, as relações são dadas assim como as coisas, nas ideias. Elas estão representadas nas ideias e devem ser nelas descobertas, trazidas à luz. Assim, estas relações são dadas pela vontade divina nas coisas e na natureza humana, isto é, nas relações que as coisas têm entre si, com os homens e nas relações que as naturezas humanas têm entre si. Desse

modo, a lei de natureza apresenta um caráter transcendente já que o dever que ela contém não vem dela mesma, mas sim da autoridade divina, conforme dito acima.

Esse conceito de lei de natureza de Locke resulta numa concepção específica de Direito como uma medida que deve ser descoberta nas relações pela razão. O dever, isto é, aquilo que devo fazer, está dado nestas relações e cabe a razão descobri-las. Desse modo, o Direito aparece como eterno e imutável sendo resultado das descobertas da razão. Esta mantém uma passividade em relação ao Direito que aí aparece. Por um lado, esse Direito só se dá a conhecer nas ideias que nossos sentidos formam pela experiência e só pode ser conhecido pela razão. Por outro lado, apesar de ser responsável pela descoberta do Direito, a razão mantém uma passividade específica em relação a ele, tendo em vista que ela não é responsável por sua formação, isto é, que ela não é a fonte a partir da qual o Direito é formulado. Como dissemos, a vontade divina é responsável pelo Direito e não uma razão legisladora.

É exatamente a partir daí que podemos colocar a crítica de Hume a esse conceito de lei de natureza. Como veremos mais a frente, as leis naturais em Hume são um conjunto de regras que são formadas a partir da experiência, num sentido que, acreditamos, ficará mais claro no decorrer dos próximos capítulos. As regras da justiça podem ser chamadas de leis naturais quando as tomamos em oposição às leis civis, isto é, aquelas que aparecem após o estabelecimento do governo<sup>53</sup>. O vocábulo leis não deve ser tomado no mesmo sentido que em Locke, significando algo eterno e imutável cuja obrigatoriedade deriva da autoridade daquele que coloca esta lei. Como veremos, as regras em Hume são construídas pela natureza humana, são invenções do homem, criadas pela ação dos mesmos princípios<sup>54</sup>. Veremos que a própria obrigatoriedade destas regras deriva de sua aplicabilidade no caso concreto, isto é, veremos que elas vão sendo construídas e vão adquirindo a natureza regulatória a partir do momento mesmo em que elas são aplicadas. A

---

<sup>53</sup> HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: Unesp, 2009, III, II, I, § 19 e III, II, VIII, § 5. Doravante apenas "Tratado" seguido da indicação de livro, parte, seção e parágrafo.

<sup>54</sup> HUME, David. **Um Diálogo**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. In: Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral, pp. 415-438. São Paulo: UNESP, 2004, p. 426: "... examinando os princípios básicos de reprimenda e censura que cada nação estabelece. O Reno corre para o norte, o Ródano para o sul; contudo, ambos nascem na *mesma* montanha e seus percursos opostos são afetados pelo *mesmo* princípio de gravidade. As diferentes inclinações do solo sobre o qual correm causam toda a diferença em seus cursos".

experiência de sua aplicação é que as tornam regras obrigatórias e não a autoridade do legislador. As regras adquirem obrigatoriedade immanentemente por sua aplicação, pelo concreto e efetivo respeito a elas. Veremos que é a espera da manutenção da regra que a torna obrigatória.

Assim, a crítica de Hume à concepção de justiça de Locke é uma substituição de leis, que são relações eternas e imutáveis descobertas pela razão, por regras, que são estabelecidas pelo interesse através da ação de certos princípios sobre a imaginação. De um lado, a coincidência no direito de tantas nações diferentes apenas atesta a ação dos mesmos princípios sobre a natureza humana; de outro lado, a variabilidade desses direitos mostra que eles não são frutos de relações descobertas, mas sim de regras criadas para responderem a situações específicas. Desse modo, o Direito em Hume aparece como algo sempre passível de ser alterado, de ser modificado, em vista da mudança das situações. As regras se apresentam como capazes de responder a casuística dos interesses e das situações. O Direito aparecerá como historicamente construído.

A segunda conclusão ou segundo ponto que separamos diz respeito a natureza do governo em Locke e o modo como a obrigação, o dever de obediência é derivado a partir de um contrato, a partir de uma promessa feita em um contrato. Em Locke, como vimos, o governo surge a partir de um contrato no qual todos os membros da sociedade concordam em formar um corpo político capaz de agir em nome deles e remediar certos inconvenientes da natureza humana. Mais importante do que o contrato em si é a relação do governo com o contrato. A autoridade daquele é derivada toda ela do contrato e da promessa contida nele. Devemos obedecer ao governo porque prometemos isto em um contrato e, como ele cumpre a sua parte, devemos cumprir a nossa. Esse é o raciocínio básico aqui. A fonte da obrigação de obediência ao governo é esta promessa que está expressa nesse contrato que deu origem à comunidade.

Hume não pode concordar com isto por diversas razões. Para o nosso trabalho, interessa mais **uma** destas razões. O governo em Hume é estabelecido por uma regra geral, assim como a justiça, conforme veremos. Assim, o dever de obediência vai se fundando conforme o governo vai se perpetuando, isto é, pela experiência dos benefícios que o governo proporciona. No início, Hume não duvida que o governo tenha seu fundamento sobre uma regra já conhecida e em uso na sociedade. É assim que deve ser visto o contrato. Acreditando-se que o governo

surge a partir de um contrato, deve-se ver que o dever de obediência inicial que se funda no contrato não teria seu fundamento em uma promessa particular, mas sim na regra que torna obrigatória a obediência às promessas<sup>55</sup>. Ou seja, no fundo a única coisa que o contrato pode significar é que o governo nasce fundado sobre as regras da justiça que já estão em vigor.

O que o contrato não justifica é que o governo esteja fundado **sempre**, em todas as situações de tempo e espaço, nas regras da justiça. Como veremos, é da natureza das regras gerais irem adquirindo maior firmeza na medida em que elas vão se fixando, pela experiência de seus efeitos, tanto no sistema do conhecimento no Livro I, quanto no sistema da moral no Livro III. O governo deve ir, paulatinamente, implicando uma autoridade e obrigação originais, independentes de qualquer contrato ou regra precedente<sup>56</sup>. A regra geral do governo deve criar raízes próprias com o tempo, de um modo que veremos nos capítulos seguintes.

---

<sup>55</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, VIII, § 3.

<sup>56</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, VIII, § 6.

## 2 Imaginação

O nosso objetivo neste capítulo é traçar o funcionamento da imaginação na filosofia de Hume, tratando do modo como as regras gerais atuam no sistema do conhecimento, isto é, ao longo do desenvolvimento realizado por Hume no Livro I do *Tratado*. Conforme dito antes, precisamos caracterizar a imaginação isolando, recortando, os textos que permitam estabelecer suas principais características e mostrar seu funcionamento no conjunto da natureza humana.

A importância disto vem do papel que a imaginação exerce no tema das regras gerais, que será central quando formos falar da justiça, no próximo capítulo. As regras gerais estão fundadas na vivacidade, como veremos ao analisar seu funcionamento na parte do conhecimento, o que, acreditamos, possibilitará uma melhor compreensão do seu funcionamento no sistema da moral, haja vista que seu funcionamento é o mesmo tanto em um lugar como no outro.

Para chegarmos às características da imaginação devemos juntar várias passagens do *Tratado* já que Hume não fala especificamente da imaginação em apenas um lugar: antes, ele vai comentando e mostrando suas características conforme vai progredindo e avançando no trabalho. Podemos dizer até que isso está em conformidade com o método experimental que Hume pretende adotar, indo das ideias de sensação em particular, num primeiro momento, às impressões e ideias de reflexão, num segundo momento<sup>57</sup>.

Como veremos, Hume pretende mostrar como a mente, partindo apenas de suas percepções, pode atingir uma organização complexa, isto é, como é possível que apareça uma natureza humana, tendo em vista a composição e as características das percepções da mente.

Daqui decorre a necessidade de darmos especial atenção ao tema da causalidade e da crença. As regras gerais aparecem com essas características porque decorrem da crença e da causalidade: elas são um efeito da naturalização que a mente sofre ao ser afetada pelos princípios da natureza humana, como veremos. A imaginação aparecerá aqui com suas características principais – aquelas que nos interessam porque permitem observar como se dá o seu funcionamento no tema das regras gerais – quando Hume tratar da causalidade e da crença.

---

<sup>57</sup> HUME, David. *Tratado*, I, I, II, § 1.

Precisamos mostrar como a imaginação é afetada por princípios e como ela é ativada, isto é, como ela adquire um papel ativo e criador, mas vindo de fora. Precisamos mostrar que a imaginação se apresenta como uma faculdade com poderes de criação. Assim, se justifica a escolha de falar do tema da causalidade porque permite evidenciar essa característica da imaginação, como veremos. Esse aí, o primeiro privilégio da causalidade.

Para atingir nossos objetivos, exploraremos o tema do conhecimento indo desde as impressões e ideias da mente à associação de ideias, num primeiro momento, até entrarmos propriamente no tema das regras gerais no conhecimento. Entremeio, passaremos pelo tema da causalidade e da crença, conforme dito acima. Por último, mostraremos as características que a imaginação apresentou no decorrer do trabalho.

## 2.1 Associação de ideias

Acreditamos que devemos iniciar fixando a base a partir da qual a filosofia do conhecimento de Hume se desenvolve. Para tanto, iniciaremos estabelecendo o significado de um termo que é usado durante todo o livro e que possui uma grande importância. Este termo é experiência. A pergunta que inicialmente devemos fazer, portanto, é: o que Hume entende por experiência, isto é, a partir de qual experiência, de qual sentido de experiência, devemos começar?

O termo experiência possui mais de um sentido durante o *Tratado*<sup>58</sup>. O primeiro sentido é o de coleção de percepções. Hume inicia o Livro I dividindo todas as percepções que aparecem à mente em impressões e ideias, utilizando um conceito de vivacidade para dividi-las, sendo as primeiras as mais vividas e as outras as mais pálidas. Logo após, Hume estabelece o primeiro princípio de sua filosofia: “que todas as nossas ideias **simples**, em sua primeira aparição, derivam de impressões **simples**, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão<sup>59</sup>”.

Então, Hume divide estas percepções, mais uma vez, em “de sensação” e “de reflexão”. As impressões da primeira espécie aparecem na mente de uma forma original, ou seja, elas não derivam de nada sendo antes a origem das ideias de

---

<sup>58</sup> DELEUZE, Gilles. DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2001, p. 121, daqui em diante apenas “Empirismo”, seguido da paginação.

<sup>59</sup> HUME, David. **Tratado**, I, I, I, § 7, grifo nosso.

sensação, já que estas são copiadas daquelas<sup>60</sup>. As impressões de reflexão surgem a partir das ideias de sensação, sendo a reflexão destas ideias na mente ou, mais corretamente falando, um sentimento da mente ocasionado pelas ideias de sensação.

Sendo tudo isso que foi dito, experiência, nesse primeiro sentido, corresponde às impressões de sensação e às ideias de sensação, que são cópias daquelas. Nesse sentido, experiência tem o sentido vago de uma coleção de ideias, de uma coleção de indivíduos (já que são as ideias simples que são copiadas das impressões simples). Como veremos a frente, as relações entre estas ideias não são dadas na experiência, mas antes, através de outros princípios que atuam sobre a imaginação<sup>61</sup>. A experiência tem um caráter original, nesse sentido, já que as causas das impressões são desconhecidas, devendo elas antes ser consideradas existências originais: que apareçam percepções de uma maçã, como sabor, cor e odor particulares, não explica porque estas impressões são percebidas. A experiência é, assim, uma observação da natureza<sup>62</sup>.

Estas ideias formam uma coleção não porque não sejam efetuadas ligações entre as ideias e elas estejam completamente separadas, mas sim porque estas ligações não são efetuadas de modo regular, isto é, não são efetuadas segundo uma regra, um princípio. A imaginação tem a capacidade de ligar ou separar as ideias a seu bel-prazer, tal é a sua liberdade<sup>63</sup>. É devido a esta atividade inconstante e irregular que Hume chama a imaginação de fantasia. Ela efetua a ligação das ideias ao acaso, isto é, outras ligações eram possíveis e nada explica que tenha sido uma e não outra que tenha sido realizada.

É a partir desta experiência e desta configuração que devemos partir, portanto. As ideias estão desorganizadas na mente já que nenhum princípio, nenhuma regra guia a ação da imaginação-fantasia. Sua ação é completamente casual, separando e unindo as ideias. O problema que se coloca, portanto, é: como é possível a sistematicidade, a natureza humana?

---

<sup>60</sup> HUME, David. **Tratado**, I, I, II, § 1: "... nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas".

<sup>61</sup> Veremos mais a frente que dado também possui dois sentidos distintos.

<sup>62</sup> Natureza, por sua vez, também possui dois sentidos no *Tratado*. Por um lado, ela é utilizada por Hume para significar o mundo físico, entendido como o conjunto dos fenômenos naturais (tanto ocultos como manifestos). Por outro lado, ela também significa a natureza humana, isto é, as características regulares da natureza dos seres humanos.

<sup>63</sup> HUME, David. **Tratado**, I, I, III, § 4: ... *a liberdade que tem a imaginação de transpor e transformar suas ideias*", com grifo no original.

A natureza humana se apresenta como características regulares, como uma ordem, como um sistema de relações. Sabemos pela nossa experiência do mundo que as línguas se correspondem<sup>64</sup>, ou que, de certo modo, a natureza humana indica quais ideias simples juntar em ideias complexas<sup>65</sup>. Para que exista uma organização complexa como uma natureza humana, deve existir algo que torne a imaginação uma faculdade, isto é, que dê à imaginação uma atividade regular, uma atividade regrada<sup>66</sup>.

Como a imaginação pode separar todas as ideias simples, e uni-las novamente da forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares<sup>67</sup>.

A esta ligação e separação das ideias feitas pela imaginação-fantasia, portanto, devemos opor uma conexão ou associação entre as ideias simples que é realizada pela influência de alguns princípios que agem sobre a imaginação. Nada regular poderia ser criado se não fosse a ação desses princípios que tornam a atividade da imaginação uniforme em todos os tempos e espaços. Esses princípios de conexão produzem uma naturalização, isto é, fazem com que uma ideia simples introduza naturalmente outra ideia simples.

Assim, podemos dizer que a natureza humana é o efeito da ação dos princípios que regularizam a atividade da imaginação. Naturalizar é regularizar, é estar sujeito a ação reguladora dos princípios da natureza humana, isto é, dos princípios que dão origem à natureza humana. Mas esses princípios devem ser entendidos como forças suaves, como regras que guiam a ação da imaginação, mas não impedem outras ligações possíveis: a imaginação ainda pode unir as ideias do

---

<sup>64</sup> HUME, David. **Tratado**, I, I, IV, § 1: "... é a causa pela qual, entre outras coisas, as línguas se correspondem de modo tão estreito umas às outras..."

<sup>65</sup> HUME, David. **Tratado**, I, I, IV, § 1: "... seria impossível que as mesmas ideias simples se reunissem de maneira regular em ideias complexas".

<sup>66</sup> CACHEL, Andrea. **Regras gerais e racionalidade em Hume**. Disponível em <http://www.teses.usp.br>, última consulta em 25/07/2010, p. 56: "o destaque dado a certos princípios da imaginação atuantes no associacionismo de ideias simples reforça essa formulação e ampliação, porquanto parece ressaltar o caráter externo da regularidade constatada".

<sup>67</sup> HUME, David. **Tratado**, I, I, IV, § 1.



primeiro modo (imaginação-fantasia) já que nada é mais livre do que esta faculdade<sup>68</sup>.

Desse modo, a ação dos princípios da natureza humana (estes aqui de associação, mais outros que veremos a frente) é também dada. São dados não só os termos (as ideias), mas também as relações entre esses termos (o efeito dos princípios). A diferença está em que as ideias são dadas na experiência, já as relações são dadas nos princípios que fornecem uma regra para a associação das ideias simples em complexas.

Entretanto, sabemos que os princípios existem pela sua atuação, pelo seu efeito sobre a imaginação. Suas origens são desconhecidas devendo elas ser reduzidas a qualidades originais da natureza humana<sup>69</sup>. O que interessa aqui é seu efeito já que eles atuam sobre a imaginação para que ela tenha uma atividade regular, para que ela ligue as ideias de um modo regular. Essa atividade regular da imaginação é a constituição do que Hume chama de relações naturais entre as ideias. Por isso dizíamos acima que devíamos tomar as percepções como uma coleção: os princípios vêm modificar a coleção, vem dar as relações entre os termos que estão dados nesta coleção, vem tornar a coleção um sistema.

Assim, dado refere-se, em primeiro lugar, à coleção de ideias que é dada na experiência. Mas, em segundo lugar, dado refere-se também ao efeito dos princípios da natureza humana que agem sobre esta coleção. A diferença está no modo como estas relações são dadas, já que as relações não são dadas na experiência, mas através de princípios que originam a natureza humana<sup>70</sup>.

Esses princípios de associação dos quais falamos aqui são os princípios de semelhança, contiguidade e causalidade. Sua ação é a designação de qualidades (semelhança, contiguidade e causalidade) que dão origem à associação de ideias<sup>71</sup>. Os princípios escolhem ideias e dão a elas qualidades que fazem com

---

<sup>68</sup> HUME, David. **Tratado**, I, I, IV, § 1.

<sup>69</sup> HUME, David. **Tratado**, I, I, IV, § 6.

<sup>70</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. **Hume**. Tradução de Guido de Almeida. *In*: A ilha deserta e outros textos, pp. 211-220. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 212: “A diferença não se encontra, pois, entre ideias e impressões, mas entre duas espécies de impressões ou ideias, as impressões ou ideias de termos e as impressões ou ideias de relações”, com grifo no original, daqui em diante apenas “Hume”, seguido da paginação; e MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009, p. 138.

<sup>71</sup> HUME, David. **Tratado**, I, I, IV, § 1: “As qualidades que dão origem a tal associação...”; I, I, IV, § 2: “... essas qualidades produzem uma associação entre ideias”; e DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p. 113: “Sabemos que sentido é preciso dar a essa palavra qualidade; que uma ideia introduza naturalmente uma outra não é uma qualidade da ideia, mas uma qualidade da natureza humana”.

que a imaginação associe uma a outra. Não que estas qualidades sejam de certas ideias particulares. Qualquer ideia pode ser associada a outra ideia. O que ocorre é que a imaginação associa estas ideias apenas depois dos princípios designarem as qualidades.

O mais importante efeito da associação de ideias, como diz Hume, são as ideias complexas que são os objetos de todos os nossos raciocínios. Hume as separa em ideias gerais, modos, substâncias e relações filosóficas. Ideias gerais, modos e substâncias não são importantes para o nosso tema atual já que nos interessa ver como funciona a causalidade no pensamento de Hume, o que nos servirá como base para quando formos falar da moral no terceiro livro do *Tratado*, como dissemos acima. Portanto, não falaremos sobre eles.

A causalidade tem uma importância maior porque ela é o que permite a crença. A relação de causalidade é o que possibilita que acreditemos em coisas que não vimos e nem tocamos<sup>72</sup>. É ela que possibilita a existência de regras gerais porque apenas ela “produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto”<sup>73</sup>.

Sendo assim, passaremos agora a análise da causalidade e da crença para, só então, mostrarmos o funcionamento das regras gerais na parte do conhecimento no *Tratado*.

## 2.2 Causalidade

É para mostrar o funcionamento da razão no domínio da probabilidade que Hume se propõe a falar da causalidade e da crença mais a fundo, visto serem elas que nos levam além dos dados dos nossos sentidos. Somente a causalidade é capaz de nos levar a crer em coisas que nem vimos e nem tocamos, isto é, a crença surge exclusivamente da causalidade<sup>74</sup>.

Assim, o que devemos explicar nesta seção é o funcionamento da causalidade, em primeiro lugar, e o funcionamento da crença, em segundo lugar. Isto nos possibilitará uma visão do papel da imaginação nesse domínio, como dissemos acima, o que se mostrará importante para o nosso tema, como veremos a frente.

---

<sup>72</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, II, § 3.

<sup>73</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, II, § 2.

<sup>74</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, IX, § 2.

Hume trata das duas questões conjuntamente porque, na verdade, ambas estão implicadas: a causalidade dá origem à crença, mas, ao mesmo tempo, existe a questão da ideia de necessidade que está intimamente ligada com o esquema de funcionamento da crença, como veremos. Portanto, é difícil separar o tratamento de uma e de outra. Entretanto, por questões de necessidade de organização do trabalho, faremos comentários sobre a causalidade nesta seção e, apenas na próxima, sobre a crença.

Primeiramente, algumas palavras sobre o método de Hume. Acreditamos que o principal no texto de Hume não é mostrar como a ideia de causalidade se forma, isto é, mostrar como adquirimos a ideia de causalidade. Hume parte da constatação de que temos uma ideia de causalidade. Sendo assim e considerando-se o princípio inicial de que toda ideia é copiada de uma impressão, interessa a pergunta pela impressão que pode dar origem a nossa ideia de causalidade. O método de Hume é uma investigação da ideia de causalidade, para saber no que ela consiste. Assim, é necessário tomar esta configuração do problema. Interessa para Hume dissecar nossa ideia de causa e efeito para chegar a uma noção que não esteja eivada de preconceitos e quimeras, conforme dito na introdução do *Tratado*<sup>75</sup>.

Sendo isto que colocamos aqui, Hume inicia analisando objetos isolados que são comumente denominados causa ou efeito, isto é, ele analisa, por exemplo, a chama (objeto denominado causa) e o calor (objeto denominado efeito), ou uma bola de bilhar (causa) e outra bola de bilhar (efeito) para ficarmos nos exemplos mais célebres<sup>76</sup>. A análise de objetos particulares apenas nos mostra que não é pelas suas qualidades particulares que os objetos são denominados causa ou efeito<sup>77</sup>.

Hume conclui, então, que a ideia de causação deve ser derivada de alguma relação entre os objetos, isto é, devemos passar à análise de um caso particular, de um exemplo tomado isoladamente de causa e efeito<sup>78</sup>. Devemos notar aqui que isto não significa analisar um único caso, mas sim que Hume não reporta um caso ao outro aqui, isto é, que ele está analisando cada caso isoladamente.

---

<sup>75</sup> HUME, David. **Tratado**, Introdução, § 8.

<sup>76</sup> O exemplo da chama está em HUME, David. **Tratado**, I, III, VI, § 2; e o exemplo das bolas de bilhar está em HUME, David. **Tratado**, I, III, XIV, § 18.

<sup>77</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, II, § 5.

<sup>78</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, II, §§ 6-9.

Assim, o caso particular, o exemplo isolado, opõe-se à multiplicidade de casos, aos casos relacionados um ao outro, conforme veremos a frente.

Ao analisar casos isolados, então, Hume encontra duas relações que estão presentes em todas as ocorrências de causalidade: uma prioridade temporal da causa em relação ao efeito e uma contiguidade da causa em relação ao efeito. Mas, após estas descobertas, Hume percebe que não pode ir além, isto é, que casos particulares, exemplos isolados, não nos ajudam em mais nada<sup>79</sup>.

Entretanto, efetivamente, alguma coisa ainda falta. O essencial na relação de causa e efeito é uma conexão necessária, uma relação de necessidade que existe entre a causa e o efeito. Afinal, “um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, sem ser considerado sua causa<sup>80</sup>”. O essencial, a palavra sempre dirigida ao futuro, não parece se constituir em casos isolados de causa e efeito.

Hume passa<sup>81</sup>, então, a analisar uma multiplicidade de casos, isto é, a analisar o efeito da repetição de casos de causa e efeito. Ele resolve analisar a multiplicidade de casos porque descobre que a inferência não pode se constituir em um raciocínio<sup>82</sup>, devendo ser constituída na experiência. Entretanto, ele já havia visto antes que a experiência não nos trazia nada além daquelas duas relações que vimos acima. Uma mudança parece ocorrer aqui.

Ao ver que a inferência não pode ser constituída na razão, devendo antes ser constituída na experiência, Hume percebe que a experiência tem uma natureza distinta daquela que vimos antes, isto é, que existe um outro sentido de experiência. Ela não se refere apenas às percepções, impressões e ideias. A experiência deve ser entendida como um princípio, isto é, deve ser entendida, também, como já realizando uma síntese. Esta síntese é a apresentação de casos. Não de casos isolados, mas de uma multiplicidade de casos. A experiência entendida como princípio está na base da formação de uma memória.

A natureza da experiência é a seguinte. **Lembramo-nos** de ter tido **exemplos frequentes** da existência de objetos de uma certa espécie; e também nos

---

<sup>79</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, II, § 9: “... não posso ir adiante pelo exame de um exemplo isolado de causa e efeito” e HUME, David. **Tratado**, I, III, II, § 9: “não podemos ir *mais* longe considerando este caso particular”, com grifo no original.

<sup>80</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, II, § 11.

<sup>81</sup> Não seguiremos a ordem que aparece no *Tratado*, mas manteremos a ordem do raciocínio de modo a tornar mais claro o tema da causalidade.

<sup>82</sup> Cf. HUME, David. **Tratado**, I, III, III, onde Hume critica o princípio da razão suficiente.

**lembramos** que os indivíduos de uma outra espécie de objetos sempre acompanharam os primeiros, existindo em uma ordem regular de contiguidade e sucessão em relação a eles<sup>83</sup>.

O efeito da ação do princípio da experiência, da experiência entendida como princípio, é a relação de conjunção constante. Com efeito, não basta que dois objetos estejam em relação de contiguidade e sucessão temporal para fazer-nos declará-los causa e efeito um do outro, é necessário que percebamos que essas duas relações se mantêm em vários casos<sup>84</sup>. O princípio da experiência apresenta as diversas conjunções de objetos no passado. O seu efeito é a união dos diversos casos na mente como uma multiplicidade de casos, como casos semelhantes.

Mas aqui, Hume observa que o efeito desta conjunção constante é o seguinte: uma vez ela tendo sido percebida, isto é, assim que percebemos que dois objetos mantêm relações regulares entre si, imediatamente declaramos que um é causa e o outro efeito. Entretanto, da mera repetição de casos semelhantes, da multiplicidade de casos, nenhuma ideia nova pode aparecer<sup>85</sup>. A relação de conjunção constante nos faz avançar muito pouco. Sabemos que é somente após a descoberta desta relação que somos capazes de realizar uma inferência das causas aos efeitos, mas não sabemos como a experiência pode produzir esse efeito.

A pergunta natural, portanto, é como a experiência (princípio da experiência) é capaz de produzir esta inferência? Isto é, por que, partindo dessa experiência, formamos uma conclusão que ultrapassa essa experiência? Sabemos que sozinha ela nada produz já que ela apenas repete os casos semelhantes. A pergunta que fazemos, então, é um questionamento pela instância que nos leva a tirar essa conclusão, isto é, pela faculdade que nos possibilita chegar a essa conclusão.

Antes de passarmos a essa pergunta, convém fazermos alguns apontamentos sobre a razão em Hume. Duas razões se formam na filosofia de Hume, porque duas classes de relações filosóficas se apresentam. Entretanto, as

---

<sup>83</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, VI, § 2, grifo nosso.

<sup>84</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, VI, § 3.

<sup>85</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, VI, § 3: “Da mera repetição de uma impressão passada, mesmo ao infinito, jamais surgirá uma nova ideia original”.

duas razões possuem uma raiz comum: sua atividade é a comparação de ideias<sup>86</sup>. Em primeiro lugar, Hume separa aquelas relações que dependem inteiramente das ideias comparadas (semelhança, proporções de quantidade ou número, graus de qualidade e contrariedade)<sup>87</sup>. Em segundo lugar, aquelas que podem se transformar sem que haja variação alguma nas ideias comparadas (identidade, situações no espaço e no tempo e causalidade)<sup>88</sup>. A primeira é a razão que procede por certezas (intuição ou demonstração) e a segunda aquela que procede por probabilidades.

Sendo isso posto, aquela pergunta se reduz em três alternativas: ou a razão que procede por certezas produz o efeito, ou a razão que procede por probabilidades, ou, ainda, a imaginação.

Iniciando pela primeira, podemos descartá-la porque a certeza elimina a possibilidade de concebermos o oposto, isto é, se fosse através desta razão não poderíamos conceber como possível que no futuro as relações não se mantenham tal qual no passado. A certeza exige que o oposto daquela proposição que concebemos como certa seja absurda. Não é o caso e isso é o suficiente para eliminarmos essa fonte para a produção daquele efeito<sup>89</sup>.

A probabilidade também não pode ser a fonte da inferência que se produz após a experiência da conjunção constante, porque ela não pode ser, ao mesmo tempo, causa e efeito da inferência. A probabilidade está fundada na suposição de que os objetos manterão os seus efeitos no futuro, tal qual observados no passado<sup>90</sup>. Como veremos mais completamente a frente, a probabilidade pressupõe a experiência e o hábito como princípios, não sendo ela nada além dos graus determinados na formação do hábito<sup>91</sup>.

A razão, portanto, não é capaz de realizar a inferência, mesmo após a experiência ter informado sobre a conjunção constante daqueles objetos no passado. Veremos a frente que isso se dá porque a inferência não é uma conclusão, um raciocínio, mas possui outra natureza.

---

<sup>86</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, II, § 1: “Todos os tipos de raciocínio consistem apenas em uma *comparação* e uma descoberta das relações, constantes ou inconstantes, entre dois ou mais objetos”, com grifo no original.

<sup>87</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, I.

<sup>88</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, II.

<sup>89</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, VI, § 5: “Podemos ao menos conceber uma mudança no curso da natureza, o que é prova suficiente de que tal mudança não é absolutamente impossível”.

<sup>90</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, VI, § 7: “..., a probabilidade se funda na suposição de uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e aqueles de que não tivemos”.

<sup>91</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p. 67.

O que ocorre aqui, portanto, é que, a partir da conjunção constante, isto é, após o princípio da experiência ter informado a existência de uma conjunção constante de dois objetos em relações de sucessão e contiguidade, a mente, a imaginação, é levada a unir as ideias desses dois objetos, é levada a conceber uma relação entre as ideias desses dois objetos.

Entretanto, a imaginação não pode produzir o efeito sozinha, isso já foi excluído dela. Sua atividade é a união fantasista das ideias. É preciso que exista um outro princípio que permita a inferência, um outro princípio que torne possível a ligação de duas ideias na imaginação a partir da conjunção constante. Não é através de um raciocínio que os raciocínios se tornam possíveis, mas a partir da ação de outro princípio. Esse princípio é o princípio do hábito.

O que devemos fazer aqui é analisar detidamente a ação do princípio do hábito e toda essa mecânica que torna a inferência possível, porque é disso que depende a crença e as regras gerais que veremos posteriormente. Acreditamos que toda a dificuldade do presente tema encontra-se na seguinte assertiva: de algum modo, um caso singular, um exemplo particular, isolado, é diferente de uma multiplicidade de casos.

O que temos aqui é que, a partir da experiência de uma multiplicidade de casos, de uma repetição de casos similares, formamos uma nova ideia, entretanto, isso não parece ser possível, já que o segundo caso não possui nada de relevante, nada de diferente, em relação ao primeiro caso. Portanto, não existe nenhuma nova impressão nos objetos que pudesse ser a origem de uma nova ideia. O efeito da multiplicidade, então, deve ser outro.

Nesta parte da análise da causalidade, ocorre uma mudança de direcionamento, portanto: Hume para de analisar a conjunção constante relativamente aos objetos, nos quais ela, como vimos, nada produz, e passa a analisar a conjunção constante em relação à mente que contempla a conjunção constante, que observa a repetição.

O efeito do princípio da experiência, da experiência entendida como um princípio, é a observação de uma repetição de casos semelhantes, de uma multiplicidade de casos semelhantes. Nenhum efeito teria essa observação se um outro princípio não atuasse sobre a imaginação e a determinasse a, dessa observação de uma multiplicidade de casos, ligar duas ideias. O hábito é esse

princípio que age sobre a imaginação e a determina a estabelecer uma relação entre duas ideias<sup>92</sup>.

Mas a ação do hábito é progressiva, isto é, o hábito é formado progressivamente, a cada nova ocorrência. Cada caso assim observado será chamado de uma probabilidade. Assim, o paradoxo do princípio do hábito está no fato dele ser um princípio da natureza humana e, ainda assim, ser formado progressivamente<sup>93</sup>.

Como o hábito que produz a associação nasce da conjunção frequente de objetos, ele deve atingir sua perfeição gradativamente, adquirindo mais força a cada caso observado<sup>94</sup>.

Então, o que temos é que não é sozinha que a experiência produz o seu efeito, mas combinada com o princípio do hábito. O princípio da experiência supõe o hábito para ter um efeito sobre a imaginação e, ao mesmo tempo, o princípio do hábito supõe a experiência como princípio que apresenta os casos semelhantes<sup>95</sup>.

A repetição devém uma progressão, e mesmo uma produção, quando se deixa de considerá-la relativamente aos objetos que ela repete, nos quais ela nada muda, nada descobre e nada produz, para, ao contrário, considerá-la no espírito que a contempla e no qual ela produz uma nova impressão<sup>96</sup>.

Esta impressão não é uma impressão de sensação, mas uma impressão de reflexão. A determinação é sentida pela mente, ela é um sentimento. Como dissemos acima, não é através de um raciocínio que inferimos, mas a partir de um

---

<sup>92</sup> Cf. MONTEIRO, João Paulo. **Hume e a epistemologia**. São Paulo: UNESP, 2009, pp. 91 e ss, que discute a interpretação kantiana da filosofia de Hume e mostra como hábito e experiência são entendidos de duas formas distintas nesta: primeiro, como atos singulares (esta ou aquela experiência e este ou aquele hábito), e, depois, como verdadeiros princípios genéticos (que agem sobre a imaginação produzindo a natureza humana).

<sup>93</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p. 67.

<sup>94</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XII, § 1.

<sup>95</sup> HUME, David. **Tratado**, I, IV, VII, § 3: “A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado. O hábito é um outro princípio, que me determina a esperar o mesmo para o futuro”.

<sup>96</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p. 70. Salientamos que neste livro o termo “mind” é traduzido por espírito e não mente.



sentimento. E é dessa impressão que a ideia de necessidade é derivada<sup>97</sup>. Em suma, não podemos penetrar na razão da conjunção entre dois objetos, logo, a necessidade é algo que existe na mente e não nos objetos<sup>98</sup>. Ela é a necessidade, a determinação, de passar da ideia de um objeto para a ideia de outro. A necessidade nos objetos, portanto, é apenas uma conjunção constante.

## 2.3 Crença

Conforme dissemos, Hume trata da crença juntamente com a causalidade porque isso está de acordo com o modo como ele dividiu o tema. A parte III do Livro I do *Tratado* é dedicada ao modo como adquirimos conhecimento, tratando da razão que procede por certezas e da razão experimental, a qual procede por aquilo que Hume chama de probabilidades.

A crença é o objeto da segunda razão, do entendimento, porque ela surge a partir daquelas relações que variam sem que haja variação na ideia. Entretanto, existe uma afirmação de Hume, a qual, acreditamos, precisamos desenvolver. Ao falar sobre a probabilidade, ele diz que quando ambos os objetos comparados estão presentes à mente, juntamente com a relação, chamamos a isso antes de percepção do que de raciocínio. Isso se dá porque não há, aqui, exatamente um exercício do pensamento e, tampouco, uma ação, mas sim uma simples assunção passiva das impressões. Sendo assim, não deveríamos considerar como raciocínio nenhuma das observações que podemos fazer a respeito das relações de identidade e de tempo e espaço, já que, em nenhuma delas, a mente é capaz de ir além dos dados imediatos dos sentidos<sup>99</sup>.

Entretanto, Hume afirma também que a probabilidade é fruto das conclusões das três espécies de relações (identidade, tempo e espaço, e causalidade). E, ainda mais, afirma ele que “a crença surge exclusivamente da causalidade<sup>100</sup>”.

Esse aparente conflito serve para nos alertar para outro aspecto que não estava bem resolvido. Dissemos que a operação da razão é a comparação de objetos, mas devemos ficar atentos ao fato que nem toda comparação é uma

---

<sup>97</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, VIII, § 12: “Assim, todo raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação”.

<sup>98</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIV, § 22.

<sup>99</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, II, § 2.

<sup>100</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, IX, § 2.

atividade da razão. É possível que comparemos duas impressões apenas, conforme acontece aqui, sem que isso seja uma atividade da razão. Eis o sentido da afirmação de Hume: ela é um alerta. A crença surge, efetivamente, apenas da causalidade. Identidade e situações no tempo e no espaço apenas são raciocínio, isto é, dão origem à crença, quando misturados com a causalidade porque “apenas a *causalidade* produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação<sup>101</sup>”. Assim, sozinhas elas não são raciocínios, mas apenas enquanto afetam ou são afetadas pela causalidade.

A crença é o objeto da razão experimental, do entendimento, conforme vimos. A pergunta principal no tema da crença em Hume é pela sua natureza: no que consiste a crença?

A crença consiste na afirmação da existência ou inexistência de algo. A partir de uma impressão atual, de uma impressão presente aos sentidos, eu creio na existência de um objeto de um modo particular. Tudo que existe na operação da crença é uma impressão, uma ideia da imaginação, e, a parte mais importante, uma inferência dessa impressão para essa ideia.

Em primeiro lugar, é importante perceber que não existe nada nas características particulares da ideia na qual eu creio que a torne objeto de crença. Todos os raciocínios desse tipo dizem respeito a questões de fato, isto é, a respeito da existência ou não de um objeto ou de suas qualidades<sup>102</sup>. A ideia de um objeto ou a ideia da sua existência não possui nenhuma diferença uma com a outra, isto é, não é a existência uma mudança na ideia ou uma nova ideia que é acrescentada à ideia de um determinado objeto. A crença não é uma característica da ideia. A pergunta pela natureza da crença não é uma pergunta pelas qualidades da ideia particular na qual eu creio, mas sim uma pergunta pelos princípios que afetam a imaginação de um modo determinado. Quando cremos, não mudamos a ideia de um objeto, mas sim a maneira de concebê-lo.

Um princípio, portanto, age sobre a imaginação tornando a ideia de um objeto diferente no modo como a mente concebe esta ideia, mas não altera a ideia em si. A única diferença que pode existir na maneira de conceber uma percepção da mente é o seu grau de vivacidade. O princípio que age sobre a imaginação e torna

---

<sup>101</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, II, § 2.

<sup>102</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, VII, § 2.

possível a crença, de algum modo permite que as ideias na quais cremos ganhem vivacidade.

Vimos quando falávamos da causalidade que o princípio que age sobre a imaginação e torna possível a inferência era o princípio do hábito, que determinava a imaginação a ligar duas ideias de certo modo, a estabelecer uma relação entre duas ideias, mas apenas após a experiência ter informado sobre as conjunções dos objetos no passado.

A natureza da inferência é esta: quando somos apresentados à impressão de um objeto, somos levados a crer na existência de outro objeto, frequentemente conjugado com aquele outro. Portanto, é pela relação que se forma entre as ideias de dois objetos na mente que, do aparecimento da impressão de um deles, somos levados a conceber o outro com uma vivacidade adicional. Essa vivacidade adicional que a ideia adquire só pode vir da impressão que aparece. Logo, podemos concluir que a crença é uma associação de uma ideia com uma impressão presente de tal modo que essa ideia adquire uma vivacidade adicional. O que acontece, portanto, é que a impressão comunica parte de sua vivacidade à ideia com a qual ela está relacionada<sup>103</sup>.

Duas coisas temos que considerar aqui. De um lado, a vivacidade é a origem do assentimento que eu dou à ideia na qual eu creio. Eu sinto ela de uma maneira diferente e por isso eu creio nela. A crença é um sentimento, um *jê-ne-sais-quoi* que não podemos descrever ou definir, mas que cada um sente suficientemente<sup>104</sup>. De outro lado, a impressão deve ser considerada a origem da ideia na qual eu creio, a causa da crença<sup>105</sup>, já que ela comunica sua vivacidade à ideia.

Assim, a crença nos mostra que, nos raciocínios sobre a causalidade, na probabilidade, nossa mente é guiada pela vivacidade<sup>106</sup>. Apesar de ser objeto da razão experimental, a crença é mais um sentimento do que uma conclusão do juízo, do que uma cadeia de raciocínios que nos levam a dar assentimento a uma ideia. Sentimos, efetivamente, que tal ideia nos toca de certa forma especial e, por isso, damos a nossa aquiescência a essa ideia.

---

<sup>103</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, VII, § 5.

<sup>104</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, VIII, § 16.

<sup>105</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, VIII, § 8.

<sup>106</sup> HUME, David. **Tratado**, I, IV, VII, § 4.

Agora que passaremos a falar das regras gerais e, no próximo capítulo, quando estivermos tratando da justiça, veremos a importância que a crença, em geral, e a vivacidade, mais especificamente, adquirem. Devemos ter em mente tudo que foi dito até aqui, em especial o modo de formação da causalidade com a atuação conjunta dos princípios da experiência e do hábito sobre a imaginação para permitirem a ideia de necessidade.

## 2.4 Regras gerais

Dizer que a crença é resultante da parte sentida mais do que da parte cogitativa de nossa natureza; dizer que a crença é mais propriamente um sentimento do que um raciocínio é o mesmo que dizer que sua conformidade com o entendimento, isto é, sua adequação às exigências da razão e daquilo que significa um raciocínio válido, é algo que não está dado de antemão, mas que precisa ser conquistado.

A crença está fundada na vivacidade de nossas percepções, a qual afeta a imaginação, sendo algo que não controlamos, logo, não está em nosso poder acreditar no que queremos<sup>107</sup>. Sendo assim, o problema que se coloca é: como pode a crença ser objeto da razão experimental? Pois, se a teoria da crença depende unicamente da vivacidade de nossas percepções, a qual afeta a imaginação, não poderíamos chamar as conclusões da razão, propriamente, de raciocínio. Qual é o papel dessa razão experimental, então, se toda a crença e, mais ainda, até o próprio entendimento, está fundado na imaginação<sup>108</sup>?

É nesse sentido que se insere o tema das regras gerais em Hume, como veremos agora. Devemos explicar como a probabilidade filosófica pode se degenerar em uma probabilidade que não esteja de acordo com as exigências do exercício do entendimento, isto é, com as exigências da experiência entendida como fundamento de nosso conhecimento. Partindo de uma teoria na qual, aparentemente, a natureza humana determina as regras do exercício do entendimento, chegamos a outra na qual o entendimento deve corrigir as formulações decorrentes dessa natureza.

---

<sup>107</sup> HUME, David. **Tratado**, apêndice, § 2: “a crença consiste unicamente em uma certa sensação ou sentimento; em algo que não depende da vontade”.

<sup>108</sup> HUME, David. **Tratado**, I, IV, VII, § 3: “A memória, os sentidos e o entendimento são todos, portanto, fundados na imaginação, ou vividez de nossas ideias”.

Primeiramente, devemos falar da analogia. A crença está fundada, como falamos, na conjunção constante de dois objetos em toda a experiência passada e na semelhança de um objeto presente aos sentidos em relação a um dos dois objetos anteriores. O objeto presente aviva a imaginação e produz uma ideia mais vivaz do outro objeto. Ao falar sobre probabilidades, que são os graus inferiores na formação de um hábito, Hume fala da analogia que consiste na última das probabilidades ditas filosóficas, isto é, aquelas que, como veremos, recebem a aprovação do entendimento, sendo consideradas como “fundamentos válidos de crença e opinião”<sup>109</sup>.

A analogia ocorre quando esse objeto presente, o qual, através do costume, influencia a imaginação e produz uma ideia mais vivaz do outro objeto, não é exatamente igual a um dos objetos da conjunção constante, mas apenas possui algum grau de semelhança.

We believe that B will occur or has occurred when presented with an A and continue to believe that B will occur when presented with the resembling instance A\*. In both cases, the content of belief remains the same. In the latter case, the “force” of belief is reduced according to the extent to which A\* resembles A<sup>110</sup>.

Aqui, na analogia, não existe um desacordo com a natureza do entendimento, porque a força da crença é reduzida de acordo com a semelhança que existe entre A e A\*. O problema aparece quando notamos que, na produção de um efeito qualquer, normalmente, existe uma confluência de causas, umas sendo essenciais e outras estando apenas acidentalmente conjugadas<sup>111</sup>. A imaginação, entretanto, não é capaz de distingui-las e, do aparecimento somente das causas acidentais, ela conceberá a ideia correspondente com uma vivacidade aumentada. É aqui que entendimento e imaginação se opõe tornando-se, efetivamente, duas faculdades com influências distintas. O entendimento, através de uma comparação dos nossos raciocínios causais e das operações da mente, é capaz de separar

---

<sup>109</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIII, § 1.

<sup>110</sup> BRAND, Walter. Obra citada, p. 39: “Acreditamos que ‘B’ ocorrerá ou ocorreu quando nos é apresentado ‘A’ e continuamos a crer na ocorrência de ‘B’ mesmo quando está presente a condição semelhante ‘A\*’. Em ambos os casos, o conteúdo da crença permanece o mesmo. No último caso, a ‘força’ da crença é reduzida conforme a semelhança entre ‘A\*’ e ‘A’”.

<sup>111</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIII, § 11.

aquilo que é essencial, a produção do efeito, daquilo que é apenas acidental<sup>112</sup>. Temos que separar aqui essas duas influências distintas, da imaginação e do entendimento.

A primeira influência são as regras gerais que formamos a partir da imaginação. O costume agindo sobre a imaginação faz com que ela conceba de uma forma mais vívida certas ideias. Elas estão fundadas apenas na vivacidade que influencia a imaginação e, da repetição de certas circunstâncias, nos levam a conceber uma ideia de uma forma diferente<sup>113</sup>.

A segunda influência são as regras gerais que formamos a partir do entendimento. A razão se encarrega do ato da crença e, a partir de uma comparação, é capaz de corrigir aquelas regras<sup>114</sup>.

Uma advertência é necessária para que evitemos um contra senso sobre a natureza das regras gerais da imaginação e da correção efetuada pelo entendimento. A crença em si já é um transbordamento da experiência. É pela relação causal que ultrapassamos nossas impressões presentes, que vamos além da experiência, e somos capazes de afirmar mais do que sabemos. Todas os raciocínios baseados em causas e efeitos transbordam, assim, aquilo que a experiência nos deu. As regras gerais da imaginação, do mesmo modo, também são todas um transbordamento da experiência.

O que deve ser explicado é o modo a partir do qual estas regras gerais da imaginação são transbordantes (tal qual a crença legítima) e, entretanto, são ilegítimas do ponto de vista do entendimento que está se formando, ganhando o status de um abuso da experiência. Elas se parecem com as crenças legítimas, entretanto, estão fundadas em falsas experiências ou em experiências incompletas. Portanto, não é por irem além daquilo que a experiência nos dá que elas são corrigidas, mas sim porque elas abusam dos princípios e violam os limites da experiência passada. O entendimento compara a crença com a experiência e separa um transbordamento, considerado legítimo, de um abuso, considerado ilegítimo,

---

<sup>112</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIII, § 12 e CACHEL, Andrea. Obra Citada, p. 170.

<sup>113</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIII, § 12: “Quando aparece um objeto semelhante a uma causa quanto a circunstâncias muito consideráveis, a imaginação naturalmente nos leva a uma concepção vívida do efeito habitual, embora o objeto seja diferente da causa quanto às circunstâncias mais importantes e eficazes”.

<sup>114</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIII, § 12: “quando passamos em revista esse ato da mente e o comparamos às operações mais gerais e autênticas do entendimento, descobrimos que ele possui uma natureza irregular, e que destrói os princípios mais bem estabelecidos do raciocínio, razão pela qual o rejeitamos”.

tornando-se capaz de reconhecê-las como tal. Duas são as principais fontes dessas regras gerais. Em primeiro lugar, a partir de repetições que não provém da experiência (falsa experiência)<sup>115</sup>. Em segundo lugar, da confusão de causas essenciais com causas acidentais, como vimos (experiência incompleta).

Duas conclusões nos parecem essenciais aqui. A primeira conclusão é que os princípios do costume e da experiência são princípios distintos um do outro, isto é, sua atuação conjunta, sua unidade, não é dada<sup>116</sup>. Como vimos, o princípio do hábito pode agir sozinho sobre a imaginação e invocar uma falsa experiência, isto é, “produzir crença por meio de uma repetição como essa, que não é derivada da experiência<sup>117</sup>”.

A segunda conclusão é que o tema das regras gerais parece marcar a mudança na filosofia do conhecimento de Hume de uma teoria da crença que envolve uma resposta meramente mecânica ou instintiva para uma outra, a qual estaria centrada na adoção de um modo correto de julgar<sup>118</sup>.

No centro da adoção desse “modo correto de julgar” está o entendimento que aparece corrigindo a influência daquelas regras da imaginação. O ato do entendimento ao comparar aquelas regras com outras espécies mais sólidas de causalidade terá o efeito de produzir uma nova série de regras gerais, as quais se referem à separação das circunstâncias essenciais daquelas acidentais.

Assim, Hume diz que estas regras representam uma condenação das primeiras<sup>119</sup>. Mas esta condenação não significa que aquelas regras deixarão de existir. Se pensássemos isto, demonstraríamos que pouco entendemos desta parte da filosofia de Hume. Apesar das regras gerais do entendimento, continuamos a formar o primeiro tipo de regras, isto é, continuamos a responder mecanicamente à vivacidade<sup>120</sup>. O entendimento não pode impedir a produção daquelas regras porque elas dependem apenas da imaginação e do costume. Qual a natureza do ato do entendimento, então? Esse ato possui a natureza de uma separação. As regras da imaginação que não se mantêm nos limites do entendimento serão ditas errôneas, serão marcadas como erro.

---

<sup>115</sup> Como os exemplos da repetição falada: HUME, David. **Tratado**, I, III, V, § 6; I, III, VI, § 14; e I, III, IX, § 12.

<sup>116</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p.71.

<sup>117</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XII, § 23.

<sup>118</sup> BRAND, Walter. Obra Citada, p. 44.

<sup>119</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIII, § 12.

<sup>120</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIII, § 12.

A imaginação se furta à reflexão, isto é, as crenças ilegítimas se produzem independentemente de qualquer reflexão<sup>121</sup>. Produz-se uma contrariedade em nossos sentimentos<sup>122</sup>, uma oposição entre a imaginação e o entendimento que terá a natureza de uma batalha: ora uma, ora outra prevalece, conforme a disposição e o caráter da pessoa<sup>123</sup>.

Veremos no próximo capítulo o papel que ambas as regras possuem na determinação da justiça, já que as primeiras regras continuarão a se formar e, na justiça, terão um estatuto diferente. Agora, nos resta falar das características que a imaginação apresentou no decorrer do Livro I do *Tratado*, de modo a torná-las mais claras, já que a imaginação constitui o terreno sobre o qual o problema da justiça está colocado, isto é, constitui o centro a partir do qual os problemas se constituem.

## 2.5 Características da imaginação

A imaginação é o conceito central desse trabalho, como dissemos. E isso não porque ele é sobre a imaginação, mas sim porque a imaginação é aquele conceito que está em todos os pontos-chaves do trabalho, é o terreno sobre o qual os problemas devem ser colocados e, a partir do qual, devem ser pensados.

A imaginação é introduzida no início do Livro I e, desde então, aparece como centro da reflexão sem ser exatamente aquilo sobre o que se reflete. Para usar a metáfora de Hume<sup>124</sup>, a imaginação é como o cenário de uma peça de teatro: tudo acontece ali, embora não seja propriamente o que acontece. Assim, nos interessa estabelecer, determinar, as características da imaginação no *Tratado*, já que ela continuará a desempenhar esse papel quando falarmos das regras da justiça.

A primeira característica que devemos destacar é a imaginação funcionando como uma **fantasia**. No início do *Tratado*, todo o papel da imaginação se resume em ligar as ideias com uma liberdade total, como dissemos. A imaginação recebe suas ideias de fora e as liga sem princípios de conexão, delirantemente, totalmente ao acaso. Mas não só no início. Vemos que, mesmo após a existência de

---

<sup>121</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIII, § 8: “nossa imaginação passa do primeiro ao segundo por uma transição natural que precede a reflexão e que não pode ser evitada por ela”.

<sup>122</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIII, § 9.

<sup>123</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XIII, § 12.

<sup>124</sup> HUME, David. **Tratado**, I, IV, VI, § 4.



princípios, a imaginação pode continuar a ligar as ideias desse modo e, efetivamente, ela continua sendo uma fantasia.

Quando os princípios de associação são apresentados por Hume, eles não dão uma nova ação à imaginação. Eles apenas tornam aquela ação que ela já tinha uniforme e constante, isto é, eles tornam a imaginação uma faculdade de unir ideias ao darem regras para essa união. Os princípios estão na base da origem da natureza humana ao tornarem naturais as ligações entre as ideias, ao darem relações a serem estabelecidas entre os termos que já foram, de outro modo, dados. A imaginação, portanto, não constitui as relações antes desse poder ser dado a ela pelos princípios de associação, isto é, o poder da imaginação vem de fora. Entretanto, não é incorreto dizer que é a imaginação que estabelece essas ligações, desde que não esqueçamos que o poder para esse estabelecimento vem de fora. A imaginação é constituinte, mas apenas na aparência, portanto. Esta é a segunda característica da imaginação: ao ser fixada pelos princípios da natureza humana, ela torna-se **aparentemente constituinte**<sup>125</sup>.

A razão, o entendimento, enfim, toda a ordem da natureza humana que nasceu a partir da imaginação deve ser creditada à ação dos princípios da natureza humana sobre a imaginação. Eles são verdadeiramente constituintes. A imaginação adquire uma aparência de constituição por ser o lugar onde tudo se dá, por ser o caminho, por ser aquilo que é atravessado pela ação dos princípios. Ao mesmo tempo, os princípios precisam da imaginação, entendida como a coleção dessas ideias, para agir sobre ela. Essa síntese que é feita sobre a experiência, sobre o dado, só é possível porque as ideias se encontram ali, na imaginação, soltas.

Mas essa transformação que a imaginação sofre é uma coação dos princípios. Ou seja, a imaginação é afetada, é levada a uma ação constante, mas sem deixar de ser uma fantasia para si mesma. Isto fica bem claro nas regras gerais da imaginação. É aqui que a imaginação transborda a experiência ao afirmar mais do que sabe. Mas, como vimos, devemos separar o ultrapassamento legítimo, quando as afirmações são feitas tendo por base a experiência passada, do abuso ilegítimo. Mas a imaginação continua agindo de modo fantasista, continua passando suas ficções. É justamente nesse ponto que ocorre uma oposição entre a imaginação fantasia e a imaginação regrada; entre o delírio e a loucura, de um lado,

---

<sup>125</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p. 60.

e a ordem séria que se estabeleceu pela ação dos princípios, do outro. A oposição entre as regras representa esse momento em que se opõem duas realidades, duas orientações, dentro da natureza humana.

Se o entendimento deve corrigir a extensão ilegítima da imaginação, mas, ao mesmo tempo, não pode impedir que a imaginação passe as suas ficções, isso significa que ambos se originam do mesmo princípio. Ambas as regras são efeito do hábito, mas, na imaginação, esse atua diretamente, sendo que, no entendimento, sua atuação deve ser, forçosamente, oblíqua, indireta<sup>126</sup>.

Nessa ação da imaginação que se opõe ao entendimento temos a terceira característica da imaginação, ela é **essencialmente transbordante**<sup>127</sup>. Sua ação é ir além do que a experiência permite afirmar, é levar as crenças e as opiniões para além de um fundamento legítimo. É aqui que imaginação e entendimento são separados, é aqui que o entendimento e a imaginação são percebidos como sendo distintos e, finalmente, como se opondo.

Veremos no último capítulo o papel tanto da imaginação quanto do entendimento na criação e determinação das regras da justiça e, acreditamos, ficará mais claro a importância da imaginação e seu papel no desenvolvimento da justiça em Hume.

---

<sup>126</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XII, § 7.

<sup>127</sup> Cf. BRAND, Walter. *Obra Citada*, pp. 27-37, que fala de um “princípio de inércia”, de uma “suplementação imaginativa”, para explicar essa tendência da imaginação de ir além daquilo que foi dado; e CACHEL, Andrea. *Obra Citada*, p. 58 e ss, que destaca a tendência da imaginação de “dar continuidade a uma regularidade”.

### 3 Regras da justiça

Nosso objetivo neste capítulo, como já dito na introdução à dissertação, é apresentar as regras da justiça no *Tratado* de Hume, utilizando tudo aquilo que foi dito por nós até agora, para podermos (esperamos assim) ter uma compreensão mais ampla e profunda da disciplina das regras gerais no tema da justiça, isto é, do modo como elas funcionam, de suas características e do seu lugar no conjunto da natureza humana.

Poderia ser benéfico para o trabalho, uma vez que a justiça está inserida na moral e, também, tendo em vista o papel da simpatia na moral de Hume, uma análise completa da moral e uma visão completa da teoria da simpatia. Ou, talvez até, que falássemos sobre a teoria das paixões (o livro II do *Tratado*) para introduzirmos todos esses temas no presente trabalho.

Entretanto, decidimos por uma exposição direta do tema da justiça e das regras gerais, iniciando assim com a formação da justiça (não analisando pormenorizadamente), portanto, também a introdução a esse tema feita pela discussão da natureza da virtude da justiça, o papel da razão e do sentimento e outros temas. Com isso, pretendemos que a dissertação ganhe, já que esses temas, de certo modo, apenas nos afastariam do objetivo central: as *regras* da justiça. Acreditamos que é benéfico ao trabalho esta forma de proceder. Entretanto, não deixaremos de realizar comentários necessários que nos remetam às partes citadas do *Tratado*, quando tal nos parecer vantajoso.

Outra advertência ao leitor é que, como acreditamos que ficará claro no desenvolvimento, devemos ter em mente o que foi dito nos dois capítulos passados, em especial o desenvolvimento da imaginação que passa de uma fantasia a um entendimento, isto é, a separação que se desenvolve entre imaginação e entendimento no tema das regras gerais, colocada no final do capítulo anterior. Devemos supor uma imaginação já naturalizada, já afetada pelos princípios da associação e do hábito, conforme demonstrado no final do segundo capítulo. Assim, ao falarmos da justiça, veremos bem delineado o papel da imaginação e do entendimento.

Por último, advertimos para o uso do termo natureza por Hume. A natureza humana não é um conceito fácil, já que devemos ter em conta não apenas aquelas características originais, aquelas habilidades naturais dos homens, como

também aquelas surgidas pela ação dos princípios da natureza humana. No início do nosso texto, Hume estará se referindo àquelas características originais que se supõem os homens tenham. Quando ele estiver discutindo a origem da sociedade e estiver opondo artifício e natureza, a natureza aqui será aquilo que não é inventado, que não decorre de operações do entendimento ou da imaginação. Em outros momentos, Hume irá se referir à natureza humana como o conjunto de natureza e artifício<sup>128</sup>. Acreditamos que ficará claro no corpo do texto a que natureza nós estaremos nos referindo.

Para atingir os objetivos propostos, iniciaremos falando da origem da sociedade e da justiça como modo de introduzir o tema do artifício e da regra em Hume. Logo após, passaremos a uma análise da convenção e do estabelecimento da regra da estabilidade da posse, início da justiça. Então, realizaremos uma leitura minuciosa da seção III, da parte II, do livro III do *Tratado*, como forma de dar conta da determinação das regras da propriedade, explicitando o papel da imaginação e do entendimento aqui.

### 3.1 Origem da sociedade e da justiça

O problema da origem da sociedade e da justiça é colocado por Hume por meio de uma digressão sobre nossas habilidades e necessidades naturais em comparação com aquelas de outros animais: o Leão é forte, mas cheio de necessidades; o carneiro é fraco, mas seu apetite é também moderado. Apenas o homem possui uma conjunção não balanceada entre muitas necessidades e nenhuma habilidade natural: ele é frágil, mas possui um grande apetite. Nossa natureza (entendida aqui como o conjunto de qualidades originais, de habilidades naturais das quais o homem dispõe) apresenta-se como falha para remediar esses inconvenientes.

A natureza acaba colocando a sociedade como necessária, portanto. A sociedade aparece como vantajosa, como algo que permite aumentar nossa força, capacidades e segurança. Ela aparece como um remédio para os inconvenientes da nossa natureza. Assim como Locke, parece que Hume coloca o problema da origem da sociedade a partir de uma falta da natureza humana e o aparecimento da sociedade como uma resposta lógica, uma resposta racional àqueles problemas.

---

<sup>128</sup> Assim, podemos citar também o texto no qual Hume compara a filosofia natural com a filosofia moral e esse expediente com aquele do físico que separa o movimento, mesmo sabendo que ele é uno. Cf. HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 14.

Entretanto, Hume logo muda de direção: “para que a sociedade se forme, não basta que ela seja vantajosa; os homens também têm de se dar conta de suas vantagens<sup>129</sup>”. A crítica de Hume apresenta-se como uma crítica de certa origem racional da sociedade, isto é, como uma crítica ao pensamento que advoga que a razão pudesse levar os homens à sociedade. Em Locke, podemos mencionar tanto aquilo que ele fala das sociedades naturais, como da sociedade política, como exemplos para demonstrar a natureza da crítica de Hume. Na sociedade entre marido e mulher, sua união é dada por uma lei natural que estabelece a procriação e também deveres de criação para os pais e obediência para os filhos. Na sociedade política, os homens realizam um contrato para remediar inconvenientes surgidos no estado de natureza, como vimos. Em ambos os casos, a razão atua; tanto conhecendo a lei natural, como formulando um contrato como alternativa ao estado de natureza.

A crítica de Hume, assim, não é tanto a certa configuração do estado de natureza (suas características principais, por exemplo, ou à origem exata da sociedade entre os homens): ele concorda que, certamente, o homem é impelido à sociedade. A crítica se faz em relação às características supostas por Locke para levar-nos à sociedade, isto é, ela é feita a uma concepção que supõe que os homens utilizem a razão para conhecerem as vantagens da sociedade. Essa hipótese parece pouco provável, considerando o que foi dito por Hume sobre a razão e o conhecimento no início do *Tratado*.

De outro ponto de vista, todo o problema da sociedade é reorientado na crítica que Hume faz às filosofias que colocam o egoísmo como constituindo o essencial da alma humana, o motor de nossos interesses. Ele acredita que o homem é muito mais parcial do que egoísta<sup>130</sup>, isto é, existe uma sociedade natural entre os homens. Isso porque, considerando-se que a natureza das paixões dos homens é muito mais a de uma parcialidade, conforme Hume apresenta no livro II do *Tratado*<sup>131</sup>, existiria uma tendência a favorecer certos indivíduos em detrimento de outros. O homem não favorece a si mesmo apenas, mas aos seus familiares, amigos e vizinhos: aqueles cuja relação é mais próxima.

---

<sup>129</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 4.

<sup>130</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 5.

<sup>131</sup> HUME, David. **Tratado**, II, I, XI; II, II, IX; e, principalmente, II, II, IV.

Partindo dessa orientação do problema, que une os conceitos de relação e vivacidade utilizados no livro I para explicar a orientação das paixões humanas, a sociedade política tem uma origem numa sociedade natural, fundada na parcialidade, na afeição desigual. Primeiramente, o amor entre os sexos funda uma sociedade entre homem e mulher; depois esta sociedade é ampliada com o nascimento da prole em comum. Mas o principal (aquilo que faz essa sociedade durar, num primeiro momento) é a criação dos filhos no seu seio, tornando-os sensíveis às vantagens de uma sociedade, de uma união de forças. É a ação da experiência e do hábito que explicaria isto, não uma operação da razão tal qual Locke entende. O essencial nesta questão, portanto, é que tomemos o modo como o homem adquire a ideia de causalidade no Livro I como parâmetro para o modo como ele adquire o conhecimento das vantagens da vida em sociedade<sup>132</sup>.

Mas aqui, onde parece que a sociedade vai deslanchar, crescendo e tornando-se mais complexa conforme o tempo decorra, aquela paixão que a fez surgir torna-se o maior empecilho a sua ampliação. Os homens são naturalmente parciais e esta afecção não os torna aptos a formar grupos grandes, mas sim pequenas sociedades de vizinhos e amigos<sup>133</sup>.

A situação desenhada pela simpatia induz a uma contrariedade de paixões: minha afeição é maior por umas pessoas (meus amigos) do que por outras. Não existe acordo possível já que aqueles a quem eu chamo de próximos são diferentes daqueles a quem outra pessoa chama de próximos. A paixão vai se tornando mais fraca conforme a sociedade vai avançando e acaba por proibir uma grande sociedade, como dissemos.

Mas ela é mais prejudicial, diz Hume, se considerarmos o acordo aparente dessas condições da natureza de nossas paixões com as circunstâncias externas: a escassez e a instabilidade da posse dos bens externos torna essa situação perigosa<sup>134</sup>. Aqui, uma solução natural do problema da sociedade parece impossível. Essa sociedade natural baseada na parcialidade, no movimento natural de nossas paixões, deve produzir uma moral parcial, isto é, uma moral baseada também nas nossas paixões. Assim, para essa primeira moral “mais natural”,

---

<sup>132</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 4.

<sup>133</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 6.

<sup>134</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 7.

qualquer transgressão da parcialidade será considerada como um mal, como um vício:

Essa parcialidade, portanto, e essa afeição desigual têm de influenciar não somente nosso comportamento e conduta social, mas também nossas ideias de vício e de virtude, para nos fazer considerar como viciosa e imoral qualquer transgressão significativa desses graus de parcialidade, seja por uma intensificação exagerada, seja por uma restrição da afeição<sup>135</sup>.

A primeira originalidade de Hume no problema da origem da sociedade está em sua colocação da parcialidade. Efetivamente, o que muda aqui é a resposta, o conjugado do problema: “egoísmos teriam somente que se limitar<sup>136</sup>”. O problema não passa a ser mais um problema de direitos que se limitam (como em um contrato), mas em parciais que se integram.

O problema é a superação da moral parcial natural através de algo que possa identificar as parcialidades, que possa integrar as parcialidades. Por isso, a resposta de Hume é uma invenção (visto que ela não poderia vir da natureza, entendida naquele primeiro sentido), isto é, uma criação. Essa criação se opõe à natureza, considerando natureza no primeiro sentido que elencamos no início. Mas, ao mesmo tempo ela não deixa de ser natural, já que o que é formado pelos princípios vem se juntar, se agregar, àquela natureza.

O artifício não é natural no primeiro sentido, já que sua origem deve ser reportada a princípios que agem sobre a imaginação. Num segundo sentido, que incluiria o que foi construído sobre a imaginação, o artifício faz parte da natureza humana. Por isso que Hume diz: “o remédio, portanto, não vem da natureza, mas do artifício, ou, **mais corretamente falando**, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos<sup>137</sup>”.

As paixões fazem parte da natureza, no primeiro sentido, mas o entendimento não: ele é precisamente o acréscimo dos princípios de associação e do hábito, a organização da natureza humana que é formada pela ação desses princípios. Assim, o artifício tem essa natureza paradoxal de ser e não ser natural. De um lado, ele não é natural na medida em que não é uma existência original e se

---

<sup>135</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 8.

<sup>136</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p. 33.

<sup>137</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 9, grifo nosso.

opõe às paixões. De outro lado, ele faz parte da natureza humana por ser uma manifestação do entendimento no sistema da moral<sup>138</sup>.

O surgimento da justiça e da sociedade se dá sobre uma imaginação já naturalizada, que já sofreu a ação dos princípios da natureza humana, conforme vimos no capítulo passado. A imaginação era afetada pelos princípios de associação e se servia deles para criar suas regras. Aqui, ao ser afetada pelos princípios da paixão, pela parcialidade, pela simpatia, ela tornar-se-á parcial. Por isso, aparece essa sociedade natural e essa moral natural, parcial.

Só que essa imaginação já foi afetada pelos princípios de associação em outro plano. Ela serve-se desses princípios de associação e do hábito para ultrapassar a parcialidade da simpatia, para libertá-la de seus limites. A imaginação passa a utilizar os princípios de associação e do hábito para tornar possível a sociedade e a justiça.

Deleuze, ao falar sobre esse ponto da filosofia de Hume, separa um efeito simples e um efeito complexo dos princípios sobre a imaginação. De um lado, a imaginação é afetada, é fixada em um novo plano: ela deixa de ser apenas uma fantasia para tornar-se algo mais, para tornar-se ativa. Esse é o efeito simples. No sistema do conhecimento, esse efeito será representado por substâncias, modos, relações e ideias gerais. Na moral, pelos efeitos das paixões, a sociedade natural e a moral natural. De outro lado, a imaginação reflete a ação dos princípios, isto é, ela se serve dos princípios de associação que já a fixaram para refletir a ação dos princípios da paixão. Esse é o efeito complexo que constitui o artifício, a invenção no mundo moral<sup>139</sup>.

Assim, a imaginação tem, basicamente, o mesmo efeito tanto em um lugar como em outro. Assim, também, os princípios de associação e do hábito, como veremos mais a frente, já que a razão experimental, o entendimento, possui um papel na filosofia da justiça de Hume<sup>140</sup>.

---

<sup>138</sup> BRAND, Walter. Obra citada, p. 120.

<sup>139</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, pp. 57-58 e 63-65.

<sup>140</sup> Cf. CONTE, Jaimir. **A Natureza da moral de Hume**. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~conte/txt-tese.pdf>, p. 67, que destaca um lado negativo do argumento de Hume sobre a moral não estar fundada na razão, ao mesmo tempo em que ressalta um lado positivo, que estabelece, ainda assim, um papel para a razão.



### 3.2 Convenção

O artifício, a invenção que dá origem à sociedade e à justiça e permite que os interesses se integrem é o que Hume chama de convenção. Essa convenção é um tipo de acordo do qual participam todos os membros da sociedade e que permite que os interesses se realizem de forma oblíqua e indireta. Expliquemos por partes.

A convenção não tem a natureza de uma promessa (como na filosofia contratualista), mas sim de um senso geral do interesse que é expresso pelas pessoas da sociedade. Veremos mais a frente que a convenção não depende da promessa, mas sim o contrário: nossas promessas é que estão fundadas em convenções.

O que ocorre aqui é o seguinte: existe uma observação do meu interesse e do interesse das outras pessoas. “Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim<sup>141</sup>”. Isso é o que Hume chama de senso geral do interesse, isto é, ambas as pessoas passam por uma observação do seu interesse e do de outrem, pela percepção da existência de um interesse semelhante ao seu em outrem. Quando esse interesse é expresso e conhecido mutuamente temos a formação da convenção<sup>142</sup>.

Então, a convenção possui duas partes. A expressão, a conversação, de um lado, e o reconhecimento do interesse, do outro lado, que revelam os dois polos da regra: forma e conteúdo, conversação e estabilidade da posse<sup>143</sup>. Isto é, a forma da regra é uma conversação, uma expressão mútua daquele senso geral. Já o seu conteúdo é a propriedade, a posse estável, aquilo sobre o que o interesse é dirigido.

Observando mais profundamente, o que se dá é que o interesse se restringe a si próprio, se limita. Essa limitação, na verdade, é somente uma mudança de direção já que apenas os movimentos parciais e contraditórios são limitados. O entendimento corrige o direcionamento do interesse através de uma regra, uma convenção, que é uma reflexão do interesse<sup>144</sup>: “a paixão se satisfaz muito melhor

---

<sup>141</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 10, com grifo no original.

<sup>142</sup> Cf. ALMEIDA, Gabriel Bertin de. **David Hume contra os contratualistas de seu tempo**. In: *Kriterion*, nº 115, jun/2007, pp. 67-87. UFMG: Belo Horizonte, 2007, pp. 85-87, sobre a diferença de sentido entre a noção de artifício em Hume e nos contratualistas.

<sup>143</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p. 36.

<sup>144</sup> BRAND, Walter. Obra citada, p. 123.

se a contemos que se a deixamos agir livremente<sup>145</sup>”. Assim como no sistema do conhecimento, aqui também o entendimento corrige a ação da imaginação que era levada pelas paixões a formar uma moral parcial. Isso só é possível porque o entendimento já adquiriu esse poder no conhecimento, ou seja, isso se deve ao fato da imaginação já ter sido afetada pela associação de ideias, dela já ter sido desse modo fixada.

Assim, a origem da justiça deve ser considerada a convenção da estabilidade da posse, uma vez que não teriam sentido as palavras justiça e injustiça, ou propriedade, direito e obrigação, antes desta invenção que cria a relação da qual a propriedade é derivada.

Mas essa convenção, não sendo da natureza de um contrato, da natureza de uma lei que se coloca com força total desde a sua criação, deve se estabelecer gradualmente, aos poucos. Ela vai adquirindo sua autoridade com o tempo. No contrato, assim como na lei, existe uma autoridade (representada pela promessa, pela palavra empenhada) que me obriga a cumprir aquilo que foi contratado. Tendo a justiça sua origem na promessa, ela por si só representa uma obrigação, coagindo ao seu cumprimento. No caso da convenção, tal qual Hume a vê, essa autoridade não existe de imediato, devendo antes ser estabelecida paulatinamente.

A mudança na natureza da justiça em Hume reside no fato dela ser formada pela convenção, dela ir adquirindo sua autoridade gradativamente, conforme essa convenção vai sendo respeitada. A diferença que devemos estudar aqui, antes de passarmos ao próximo tema, se dá entre a justiça fundada na convenção e a justiça fundada no contrato; é a diferença entre a regra e a lei.

A lei, como vimos quando falamos de lei de natureza acima, é um enunciado de certo tipo, emanado de uma autoridade considerada competente, legítima para colocar aquele enunciado. Essas duas características tornam possível a exigência de um comportamento conforme essa lei, já que o enunciado manda tal comportamento e ele deriva de uma autoridade legítima para exigí-lo. De um lado, o enunciado; de outro, a autoridade. A lei é, basicamente, um enunciado normativo que obriga, mas obriga porque emanado por uma autoridade.

No contratualismo é porque o contrato foi prometido por todos que ele obriga. A lei deriva sua autoridade da palavra empenhada na união dos contratantes,

---

<sup>145</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 13.

isto é, da promessa. O contratualismo funda o império da lei na regra da obrigatoriedade das promessas.

No caso da regra, conforme Hume a coloca, ela deve adquirir sua obrigatoriedade paulatinamente. A questão mais importante da regra, para nós, é o modo pelo qual ela adquire sua obrigatoriedade, visto que ela não deriva de uma promessa contratual, mas sim de uma convenção, de um acordo sem promessa. Para Hume, esta obrigatoriedade deriva imanentemente, isto é, da própria regra; não de uma autoridade, mas do cumprimento da regra. Gradualmente, conforme a regra vai se exercendo e vai sendo cumprida, ela vai adquirindo sua obrigatoriedade pela espera de sua manutenção<sup>146</sup>.

A espera que a regra continue a valer e seja respeitada é adquirida pela experiência do seu cumprimento: cada nova vez que a regra é cumprida conta como uma experiência a favor de sua obrigatoriedade. Do mesmo modo, a experiência dos inconvenientes de seu descumprimento age favoravelmente para a sua manutenção. A espera que a regra mantenha sua validade reflete-se numa espera da regularidade da conduta dos outros, do regramento de suas condutas. Esperamos que as coisas se dêem tal qual a regra, isto é, que a conduta dos agentes seja pautada pela regra.

O que vemos aqui é o paralelo das regras da moral e das regras do conhecimento. Ambas estão fundadas na experiência e no hábito, devendo adquirir maior regularidade pelas experiências conformes. A regra adquire sua obrigatoriedade pela experiência e pelo hábito, através de um esquema muito semelhante ao da crença, como vimos. Ao contrário da lei, que adquire sua obrigatoriedade de modo transcendente, isto é, advinda da autoridade; a regra a adquire de modo imanente, ou seja, a partir da experiência dos males da sua transgressão e dos efeitos benéficos de sua observância.

Tudo isto entra em acordo com o que Hume diz sobre a origem da vinculação de virtude e vício com justiça e injustiça. A regra geral transborda, assim como no conhecimento, os casos dos quais ela nasceu<sup>147</sup>: apesar da regra adquirir obrigatoriedade pela espera que resulta da experiência dos males que causou aos

---

<sup>146</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 10.

<sup>147</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 24.

outros, isto é, da simpatia com os outros, não deixamos de estendê-la as nossas próprias ações<sup>148</sup>.

Assim, a regra corrobora efetivamente para o estabelecimento da justiça já que muito mais importante que o efeito que a observância de uma dada regra particular produz é o efeito que todo o esquema da justiça acaba produzindo: a espera pela manutenção da regra acaba traduzindo-se em uma espera pela regularidade e funcionamento da justiça. Um único ato de justiça poderia ser contrário e maléfico à sociedade, mas a manutenção da totalidade do plano, do esquema da justiça, é que é um bem. Por isso, diz Deleuze<sup>149</sup>, a invenção deve ser considerada como uma invenção de um todo, de todo um plano da justiça: o que a regra manifesta é a criação desse todo, desse esquema no qual as paixões são satisfeitas de modo oblíquo. A justiça, ou a regra, é um meio inventado para a satisfação dos interesses naturais.

Assim, de outro modo, isso revela um aspecto pelo qual a justiça não podia ser uma virtude natural: um todo não pode ser natural, visto que a natureza é o lugar da parcialidade. É porque os interesses particulares não podem se identificar naturalmente, que a justiça só pode ser uma invenção, um artifício.

Por isso, a regra revela, também, esse aspecto da justiça como um sistema, como um esquema, um todo que a lei não é: uma lei adquire sua obrigatoriedade somente da autoridade, daí porque, talvez, os contratualismos coloquem a noção da legitimidade do poder como central. Vimos como Locke coloca a questão da possibilidade do estabelecimento de um poder que dite normas, que nos coloque enunciados com força de lei. É porque a autoridade confere obrigatoriedade à lei que a questão principal será a da legitimidade dessa autoridade. Assim, a crítica de Hume ao contratualismo, em geral, e a Locke, mais especificamente, se faz, também, na substituição da noção transcendente de lei por um conceito imanente de regra.

### 3.3 Regras que determinam regras

A regra da estabilidade da posse manifesta a invenção de um todo no qual a espera da manutenção da regra é algo maior e mais importante do que o efeito particular da observância de uma regra. Isto parece colocar um novo

---

<sup>148</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, II, § 24 e DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p. 38.

<sup>149</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, pp. 35 e 36.

problema, aquele da determinação da propriedade, ou seja, a regra não pode permanecer em termos tão gerais e ainda assim servir a algum propósito<sup>150</sup>: “uma regra tão vaga e incerta seria absolutamente incompatível com a paz da sociedade humana<sup>151</sup>”.

Efetivamente, que a posse seja estável não nos permite determinar quem deve ter a posse de determinado bem, isto é, a estabilidade da posse não nos dá os dois termos da relação de posse: o bem e o possuidor. O que é necessário aqui é algum método que modifique a regra geral e permita determinar a propriedade, isto é, estabelecer que uma pessoa, e não todas as outras, goze da posse de determinado bem.

Ao mesmo tempo, devemos ver que tal determinação não pode ter a natureza de um juízo particular que levaria em conta os diversos acidentes, tomados em particular, para definir a adequação de determinado bem a determinada pessoa<sup>152</sup>. Ao analisarmos a natureza da justiça, devemos ver que essas determinações devem constituir-se de casos paradigmas, isto é, tal determinação deve ser uma determinação de situações e circunstâncias comuns: considerações particulares, juízos particulares, aplicáveis a cada caso jamais poderiam realizar essa determinação.

A natureza da nossa imaginação que cria as regras é ser influenciada pelo “comum”, pelos “casos comuns”: um certo número de casos tem maior influência do que um número menor de casos contrários. Vimos isto quando tratamos das regras gerais no sistema do conhecimento: as regras são formadas a partir de uma repetição de casos muito semelhantes que nos levam a esperar o mesmo para o futuro. A natureza da justiça em Hume é tal que ela deve ser guiada por considerações gerais, isto é, por outras regras<sup>153</sup>.

A exigência da questão, assim, é uma determinação de regras por outras regras: regras concernentes aos casos que se apresentam e que funcionam como um padrão, um modelo de comportamentos. As regras são necessárias porque somente elas podem estabelecer esses modelos de situações que permitem que possamos distribuir a posse dos bens de maneira geral, isto é, na sociedade considerada como um todo. Não é próprio à justiça agir por meio de juízos

---

<sup>150</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 1.

<sup>151</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 2.

<sup>152</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 2.

<sup>153</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 3.

particulares, mas de regras que indiquem situações nas quais a propriedade deve ser considerada como sendo de uma pessoa e não de outra: em todas as circunstâncias conformes aquela, a propriedade será da pessoa que estiver em uma situação conforme a da regra paradigma.

A primeira regra que modifica a regra da estabilidade da posse e a determina, possibilitando que a justiça indique bens e proprietários, é a da posse atual ou imediata, que Hume assim define: que todos continuem a gozar daqueles bens que possuem no presente<sup>154</sup>. Ela, diz Hume, deve se apresentar como a “mais natural”.

Precisamos perguntar que características fazem dessa regra a “mais natural”, tal qual Hume diz. Em primeiro lugar, devemos considerar que a posse é uma espécie de relação de causa e efeito, definida pelos poderes de usar, fruir e dispor de alguma coisa conforme a sua vontade<sup>155</sup>. A propriedade, assim, não é nada mais que uma posse estável ou constante e, quando estamos falando de posse ou propriedade, estamos nos referindo a um objeto relacionado a uma pessoa sendo que essa pessoa tem aqueles poderes dos quais falávamos em relação ao objeto. Duas questões se apresentam. De um lado, a questão da união das relações de posse atual ou imediata com a relação de posse constante ou propriedade. De outro lado, a questão da posse propriamente dita, isto é, questões que definem a posse, como: quando começa a relação de posse? Como podemos diferenciar posse e “não-posse”?

Começando pela primeira questão, Hume faz referência a uma tendência que a imaginação tem de unir duas relações para como que completá-las. Assim por exemplo, conjugamos pensamento e matéria<sup>156</sup>, conjugamos semelhança e contiguidade quando arrumamos objetos semelhantes próximos uns aos outros, ou arrumamos objetos de acordo com o seu tamanho relativo colocando-os em sequência. É essa tendência que explica a união entre a posse atual e a propriedade: procuramos completar aquela relação de posse imediata ou de posse atual com uma nova relação de propriedade ou posse constante.

O que parece atuar aqui são aqueles mesmos princípios que vimos no Livro I: associação de ideias, hábito, experiência. Assim, a propriedade é uma

---

<sup>154</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 4.

<sup>155</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 7.

<sup>156</sup> HUME, David. **Tratado**, I, IV, V.

relação que une uma pessoa e um objeto pelo fato dessa pessoa já apresentar relação considerada suficiente pela imaginação com essa coisa. A propriedade decorre da tendência da imaginação, influenciada pelos princípios do conhecimento, a unir uma nova relação para completar aquela já existente entre um objeto e seu possuidor atual.

Em relação à segunda questão, toda ela é uma busca pelas qualidades que levaram a imaginação a considerar suficiente tal ou tal relação para unir a essa relação uma nova relação de propriedade. Tendo em vista o que falamos acima, não podemos deixar de perceber o efeito do costume: acomodamo-nos às coisas as quais usamos, as quais fruímos, durante um período mais ou menos longo de tempo. Com o passar do tempo, o costume só pode ficar mais e mais forte e produzir uma ligação entre a pessoa e a coisa, de acordo com os princípios estabelecidos no capítulo precedente. O que a imaginação faz é juntar uma relação de posse constante, de propriedade, para completar aquela relação prévia inspirada pelo costume, ou seja, de certo modo ela se utiliza do costume e do princípio de causa e efeito para criar mais regularidade do que existe, isto é, para supor uma nova relação de propriedade entre o possuidor e o objeto. Analisaremos essa questão mais pormenorizadamente a frente.

A segunda regra que modifica a estabilidade da posse é a ocupação ou primeira posse: que todos passem a gozar daquilo que ocuparam ou primeiro tiveram contato. O problema, aqui, continua sendo os casos limítrofes, isto é, como lidar com o momento onde a posse começa, ou com aqueles casos em que existem dois pretendentes ao mesmo bem com títulos diferentes.

Hume dá vários exemplos cuja citação, nós acreditamos, seja proveitosa para percebermos como se dá a formação e aplicação das regras. Primeiro, temos o caso<sup>157</sup> de adquirir a posse de um prado porque o gado que nos pertence pasta naquele campo. Mas também o caso da lebre que é perseguida por um caçador contraposto ao caso da maçã que vai ser colhida por alguém<sup>158</sup>: como definir a partir de qual momento a lebre passa a ser do caçador e a maçã da pessoa que colhe? Hume diz que achamos injusto alguém perseguir a lebre por certo tempo e outra pessoa vir e pegar a lebre antes do primeiro, mas, em compensação, se alguém

---

<sup>157</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 6, nota.

<sup>158</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 7, nota.

demora a pegar a maçã e aparece outra pessoa que vai lá e colhe a fruta, não nos parece injusto tal procedimento.

Como explicar a diferença entre as duas situações senão no fato da imobilidade não ser natural à lebre, estabelecendo uma relação mais forte entre o caçador e aquele animal do que entre o homem e a maçã? De outro modo, se um javali cai em uma armadilha, considera-se que sua posse é do caçador assim que seja impossível que ele escape<sup>159</sup>. Como separar esta impossibilidade de uma improbabilidade que certamente devem ter efeitos distintos? E como separar esta última de uma probabilidade?

E o exemplo dos dois grupos de colonos gregos<sup>160</sup>: cada cidade grega envia um grupo de colonos para tomar posse de uma cidade abandonada; cada grupo, ao avistar o outro, manda um mensageiro em direção aos portões da cidade; mas um dos mensageiros, vendo que o outro é mais rápido, lança um dardo que se crava nos portões da cidade. A quem deve ser atribuída a posse? Àquele que tocou com suas mãos o portão da cidade ou àquele que o perfurou com um dardo? E por que deviam ambos correr para os portões e não para outra parte qualquer dos muros da cidade, ou então mesmo entrar nela? E se as pessoas fossem simples membros daquelas cidades gregas e não colonos, mensageiros ou delegados, qual seria o efeito de suas ações? E por que o simples olhar dirigido à cidade não possui o mesmo efeito nesse caso (já que a visão pode ter esse efeito em outros casos)?

Um último exemplo é o da ilha deserta<sup>161</sup>: se alguém chega a uma ilha deserta é considerado seu possuidor. Mas isso não ocorreria se uma pessoa aportasse a uma ilha do tamanho da Grã-Bretanha. Em compensação, muitos colonos seriam considerados possuidores da ilha toda. Como distinguir a partir de qual tamanho precisamos de mais de uma pessoa para tomar posse de uma ilha? Ou quantas pessoas são necessárias para tomar posse de uma ilha do tamanho da Grã-Bretanha?

Em todos esses casos, ainda, devemos considerar que o possuidor precisa unir à relação de posse uma espécie de intenção em ser o seu possuidor,

---

<sup>159</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 7.

<sup>160</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 7, nota.

<sup>161</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 8.



em ter a coisa como sua, senão a imaginação jamais considera aquela relação como forte o suficiente<sup>162</sup>.

O que vemos nesses questionamentos é a dependência que a questão da posse, da determinação da propriedade, tem da imaginação e do modo como ela é afetada por este ou aquele princípio, isto é, de circunstâncias que ocasionem uma relação mais forte do que outra para a imaginação.

A questão parece degradar de casos para os quais os princípios da natureza humana funcionam como um guia da ação da imaginação, permitindo determinar sem grandes distensões a propriedade, para outros nos quais os princípios parecem entrar em conflito e não fornecem mais um guia seguro para a ação da imaginação. Mais a frente, veremos que acreditamos que a questão é separar essa primeira determinação da propriedade, na qual a imaginação é guiada pelos princípios, de um detalhamento da propriedade, no qual a influência dos princípios sobre a imaginação é difusa. No primeiro caso, o da determinação da regra, vemos que a ação dos princípios faz com que um objeto apareça mais vívido à imaginação do que os outros, levando-a a considerar esse objeto de um modo diferente dos outros. No segundo caso, do detalhamento da regra, a ação dos princípios não elege apenas um objeto, o que faz com que a imaginação se volte para mais de um objeto. Veremos, mais a frente, como a imaginação estabelece uma regra mesmo quando os princípios não são capazes de a levar em apenas uma direção. Veremos também, a diferença entre o papel destas últimas regras (detalhamento) lá no conhecimento e aqui na justiça.

Passando à próxima regra, temos a da usucapião ou posse prolongada: que todos que mantenham o gozo de qualquer objeto por um período mais ou menos longo de tempo passem a ser os seus justos possuidores. O que temos aqui é o efeito do tempo sobre a imaginação: “embora tudo se produza no tempo, nada de real se produz pelo tempo<sup>163</sup>”. O tempo não afeta as coisas reais, mas sim os sentimentos, as paixões. É desse modo que ele pode realizar algum efeito sobre a imaginação, influenciando os sentimentos.

O que devemos considerar aqui é que a posse atual é uma relação entre uma pessoa e um objeto. De certo modo, a primeira posse vai perdendo seu efeito com o tempo enquanto, de modo contrário, a posse atual vai aumentando o seu

---

<sup>162</sup> Isto é chamado de *animus domini* (ou “intenção de agir como dono”, em latim) no direito brasileiro.

<sup>163</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 9.

efeito sobre a imaginação com o passar do tempo até, em algum momento, ultrapassar a influência daquela outra regra<sup>164</sup>.

Novamente, as questões que surgem (e que nos ajudarão a colocar melhor a questão do papel da imaginação nas regras da justiça) são aquelas dos casos limítrofes, isto é, aquelas que, como dissemos, estão no limite da configuração ou não da relação de posse, porque permitem a colocação do problema da influência dos princípios e da fantasia na questão da determinação da propriedade. A partir de qual momento deveríamos considerar que a posse é longa o suficiente? Sendo que a posse longa tem que superar aquele título à propriedade advindo da primeira posse, se esta resultar de uma relação mais ou menos fraca, muda-se o tempo necessário para a aquisição da propriedade através daquela? Por último, por que objetos de tamanhos diferentes produzem efeitos diferentes, bem como a questão do efeito diferenciado de diferentes classes de objetos (como na classificação entre bens móveis e imóveis)?

A próxima regra que aparece é a da acessão: que todos que gozem da propriedade de algum objeto adquiram a posse de objetos inferiores relacionados a esse. Vemos que duas condições são necessárias nessa regra: em primeiro lugar, que já exista uma relação de propriedade prévia em relação à acessão; e, em segundo lugar, que o objeto do qual pretendemos adquirir a propriedade seja inferior em relação ao objeto do qual já temos a propriedade.

Aqui também, as questões que Hume e nós levantamos ajudam a entender o papel da imaginação e dos princípios na formação dessas regras. Quando temos certas porções de terra (como ilhas ou mesmo países), parece à imaginação que a sua propriedade acompanha a propriedade de outras porções de terra menores como outras ilhas menores<sup>165</sup>. Qual a razão disto senão o tamanho menor dessas segundas porções de terra que, de certo modo, as torna inferiores às outras porções de terra de acordo com a imaginação?

Em outro exemplo<sup>166</sup>, é considerado que nenhuma nação pode ter a propriedade dos mares. Entretanto, baías, estuários e outros acidentes menores são considerados propriedades das nações nas quais ocorrem. Qual a razão disto além do tamanho reduzido destes em relação ao mar? Afinal, não podemos, efetivamente,

---

<sup>164</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 9, nota.

<sup>165</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 10, nota.

<sup>166</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 10, nota.

dizer que esses acidentes possuem mais vínculo e união com a terra do que o resto do mar.

A propriedade dos rios é outro exemplo<sup>167</sup> que denota isso: a propriedade da margem dos rios é dos terrenos vizinhos. Mas isso não parece se aplicar no caso de rios muito grandes, nos quais a ideia dos terrenos tem sua relação muito enfraquecida com os rios, devido ao tamanho relativo destes. Em compensação, isto não se aplica a nações e rios internacionais: dividimos o rio para pertencer às nações pelas quais ele passa. Qual a razão disso senão que o tamanho das nações parece compensar o tamanho dos rios para a imaginação?

O caso da aluvião<sup>168</sup>, também, que consiste no depósito “insensível e imperceptível” de uma porção de terra em um terreno costeiro. A propriedade depende dessa circunstância (a insensibilidade) e, também, que os depósitos adquiram relação com o terreno existente (as plantas existentes de um lado deitem raízes do outro lado, por exemplo). Essas circunstâncias parecem ajudar na concepção da relação pela imaginação e é delas que depende inteiramente a questão.

Existe também a questão da confusão e da comistão<sup>169</sup>, que são dois modos de mistura dos corpos<sup>170</sup>: como realizar a divisão da propriedade ou a quem dar a propriedade do conjunto? Ou ainda a questão que dividiu Próculo e Sabino<sup>171</sup>: se uma pessoa fabricar um objeto com o material pertencente a outra pessoa (como fazer um navio com a madeira que pertence a outra pessoa, ou um cálice com o metal de propriedade de outra pessoa), como resolver as questões atinentes à propriedade (caso do dono do material que reclame a propriedade de seus bens)? O dono do material deve adquirir um direito ao cálice ou ao navio? Ou os produtos devem ser revertidos a suas formas pretéritas (o que de modo algum é possível no caso do navio)?

A última regra que modifica a estabilidade da posse é a sucessão: que todos sucedam seus pais naqueles bens dos quais eles gozaram a propriedade. Aqui, novamente, vemos a influência da relação causal e do costume, já que as

---

<sup>167</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 10, nota.

<sup>168</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 10, nota.

<sup>169</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 10, nota.

<sup>170</sup> A comistão é a mistura de corpos que admite separação, já que as partes permanecem separadas de maneira evidente e visível. A confusão é a mistura que não admite separação, já que as partes ficam absolutamente indistinguíveis.

<sup>171</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, III, § 10, nota.

relações de filiação são um tipo de causa e efeito. Existe uma influência das relações de associação sobre a imaginação que estende aquelas relações para dar conta dessa situação também.

Mas aqui, outra vez, diversas questões se misturam. Nós as exploraremos de um modo mais completo quando falarmos do governo, mais a frente. Por enquanto, apenas deixemos dito que essas questões são do mesmo tipo das aqui delineadas: casos limítrofes.

Essas questões que levantamos durante todo o capítulo demonstram, como dissemos, duas inspirações distintas da imaginação, ou, se quisermos, dois efeitos distintos, dois papéis distintos da imaginação. Esses efeitos demonstram que as regras que determinam a propriedade e, mais a fundo, toda a justiça são de dois tipos. Primeiramente, temos uma série de regras que são formadas pela ação direta dos princípios de associação e do hábito. A imaginação, como dissemos no capítulo passado, tem o papel da formação da regra, mas ela é guiada pelos princípios que indicam quais circunstâncias são mais importantes, conferindo uma vivacidade adicional a certas situações em detrimento de outras. As regras, assim, se formam a partir da imaginação, pelo efeito daqueles princípios, porque a ação dos princípios permite que a imaginação se fixe em um lado da questão mais do que em outro, isto é, permite que ela tenha tendência.

Por exemplo, quando falávamos da posse atual, a regra era estabelecida tendo em vista um efeito dos princípios. O costume, agindo sobre a imaginação, permitia que um objeto (aquele com o qual eu estou acostumado) apareça mais vívido a ela do que outro objeto. O estabelecimento da regra é fundado na ação dos princípios sobre a imaginação, mas, aqui, ela utiliza os princípios para modificar a paixão, para libertá-la dos seus limites e estabelecer as regras da justiça. Existe um transbordamento, já que a imaginação estende esse critério para outras situações muito semelhantes, fazendo da posse atual uma regra.

Esse papel é análogo ao que a imaginação tinha quando falávamos da crença e das regras gerais no conhecimento. Ela constitui a regra, ela torna a regra possível ao permitir o transbordamento dos princípios: creio, afirmo mais do que sei, transbordo a experiência. As regras da justiça são, nesse nível, critérios que permitem determinar a propriedade. Mas aqui esse transbordamento é conforme a experiência. Na determinação, o transbordamento segue a direção da experiência não violando a sua natureza, tal qual no sistema do conhecimento.

Entretanto, tudo muda quando vamos saindo dos casos comuns, dos casos mais conformes às regras, dos casos paradigmas, e chegando aos casos limítrofes, às situações que se encontram no limite da ação dos princípios sobre a imaginação. Aqui, como vimos pelas questões que levantamos, os princípios deixam de guiar a imaginação apenas para um lado da questão, sua influência é difusa e a imaginação se vê levada para ambos os lados com igual força. Mas não nos confundamos, o efeito dos princípios é ainda o mesmo, mas a situação de coisas tão semelhantes impede que a imaginação seja levada mais para um lado do que para o outro, impede que apenas um dos lados da questão apareça mais vívido em relação ao outro.

Aqui entra o papel da fantasia: na falta de um critério mais sólido, a imaginação forja um critério, ela tende a um lado mais do que a outro por razões frívolas. Ela invoca os princípios para se decidir por um dos lados, mesmo quando eles não permitem essa decisão. A primeira vista, tal decisão parece fundada em um princípio, mas, analisada a fundo, vemos que a imaginação escolheu o efeito de um princípio e ignorou outro com igual aplicabilidade. A fantasia revela uma imaginação agindo a revelia da experiência do funcionamento dos princípios naqueles casos mais firmemente estabelecidos. Embora a determinação, o primeiro tipo de regras, já fosse um transbordamento da simpatia, por aplicar um critério que a levava para além dos casos típicos de sua ação (simpatia restrita, limitada), de certo modo esse transbordamento era conforme a natureza da simpatia porque era um efeito dos princípios da natureza humana, isto é, apenas dava à simpatia um novo campo para seu exercício que era conforme a natureza da ação desses princípios. A frivolidade, a imaginação agindo como uma fantasia, é um abuso dos princípios porque utiliza seus critérios em situações apenas parecidas com as mais bem estabelecidas que vimos antes, isto é, situações parecidas em características acidentais (não essenciais), mas que são suficientes para levarem a imaginação mais para um lado do que para outro.

Aqui a questão se desenvolve tal qual no conhecimento: a imaginação viola esta conformidade com a experiência da ação dos princípios, passando regras sem fundamento que, embora parecidas com as primeiras, não resistem a uma análise mais pormenorizada. A análise caso a caso permite observar o abuso desses princípios da natureza humana, permitem observar que exemplos análogos encontram soluções diferentes.

A esta ação da imaginação, que agindo como uma fantasia abusa dos princípios invocando-os como fundamento de regras nas quais eles não permitem tomar uma decisão, chamamos de detalhamento da regra. O detalhamento está fundado nos mesmos princípios, mas mantém uma relação diferente com esses princípios. Enquanto na determinação o transbordamento da simpatia era conforme a natureza da simpatia, apenas dando a ela um novo campo de exercício, aqui ele é contrário aos princípios da natureza humana.

Tudo se desenvolve tal qual no sistema do conhecimento, no qual certas regras são criadas pela ação dos princípios da natureza humana, mas são conformes à natureza da experiência (embora a transbordem), e outras regras são criadas do mesmo modo, mas não mantém a mesma conformidade com a experiência. Temos um uso e um abuso dos princípios e da experiência. A imaginação possui o mesmo papel em ambos os casos, tanto no sistema do conhecimento como na justiça, sendo a faculdade através da qual as regras, tanto a determinação quanto o detalhamento, são criadas. Mas, existe uma diferença entre estas últimas regras da imaginação lá no conhecimento e aqui na justiça. No conhecimento, esta ação da imaginação é contrária à ordem séria que se queria instalar, como dissemos: ela é marcada como erro, como preconceito, conforme vimos, pelo entendimento. Ela era considerada como algo que precisava ser criticado, algo que precisava ser denunciado para maior rigor e benefício da ordem que se instalava.

Aqui na justiça, a ação da imaginação, ao contrário, faz parte do sistema da justiça. Ela se coloca exatamente onde o entendimento não pode atuar, no ponto no qual ele não possui critério para guiar a decisão da questão. A imaginação precisa tomar uma decisão e, para tal, ela cria um critério, uma regra que decide a questão. A imaginação é responsável por escolher um lado da questão já que, nas disputas da justiça, não podemos dar a propriedade de um bem para duas pessoas ao mesmo tempo, por exemplo.

Por isso, a fantasia aparecerá com outro papel aqui: como responsável por toda uma casuística, todo um colorido que, ao invés de ser marcado como erro, ou preconceito, fará parte da própria cultura como detalhamento das regras da justiça<sup>172</sup>. O entendimento não poderá e nem deverá corrigir essas regras já que

---

<sup>172</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, pp. 60-62.

elas fazem parte da justiça e da sociedade, elas corroboram para a manutenção da paz na sociedade e para a efetividade da justiça e dos direitos.

### 3.4 Transferência e promessa

Um novo problema se impõe, mesmo após as regras que determinam a propriedade. Mesmo sendo absolutamente útil e necessária à sociedade, a estabilidade da posse ainda apresenta um grave inconveniente: a natureza das regras que a determinam é inteiramente casual. Elas fazem referência a certas situações concretas que são mais ou menos gerais e dependem unicamente do acaso para estabelecer quem deverá ser o possuidor. Não raro, o bem do qual eu preciso para a minha sobrevivência ou maior comodidade não é um bem do qual eu tenho a propriedade. Como diz Hume, “amiúde, pessoas e posses não se ajustam muito bem<sup>173</sup>”. Por não levarem em conta a adequação dos bens mais a umas pessoas do que a outras essas regras acabam ainda limitando a sociedade.

Mas devemos entender bem o sentido dessa nova limitação: as regras que determinam a estabilidade da posse são, efetivamente, necessárias. O que precisamos é de um modo para que eu possa trocar um bem, o qual eu tenho em demasia e não me serve muito, por um outro bem, que me é muito mais necessário. A crítica a esses inconvenientes daquelas regras gerais, assim como no caso da regra da estabilidade da posse, deve tomar a forma de uma regra geral. Não mais de regras que determinem (imaginação afetada pelos princípios) ou detalhem (fantasia decidindo onde os princípios não nos dão uma resposta) a posse. Mas de regras que corrijam essa última inadequação, que sejam um meio-termo entre a rígida estabilidade e a incerta variabilidade.

Para isso, diz Hume, não há melhor remédio do que a transferência da propriedade mediante o consentimento, haja vista essa regra não trazer consequência nocivas e nem poder ocasionar discórdias, já que o consentimento do proprietário (único interessado) acompanha a troca. Essa regra é estabelecida por interesse e utilidade ou, mais corretamente, pelo efeito da observação de sua utilidade ela vai se estabelecendo paulatinamente, tal qual a estabilidade da posse e as outras regras. Essa é a função do entendimento, tal qual já vimos acima: fornecer um remédio para nossas paixões. A regra aqui, portanto, também é efeito dos princípios da natureza humana agindo sobre a imaginação.

---

<sup>173</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, IV, § 1.

O esquema permanece o mesmo também em relação ao papel da fantasia, se ficarmos atentos àquilo que Hume diz quanto à entrega ou tradição.

A propriedade de um objeto, tomada como algo real, sem referência à moralidade ou aos sentimentos da mente, é uma qualidade absolutamente insensível, e mesmo inconcebível; não somos capazes de formar uma noção distinta nem de sua estabilidade, nem de sua transferência<sup>174</sup>.

Quando lidamos com a estabilidade, essa imperfeição é menos perceptível, já que a estabilidade atrai menos a atenção e é facilmente menosprezada pela mente<sup>175</sup>. Agora, ao lidarmos com a transferência, a mente vai atrás de algum expediente para ajudar-nos a concebê-la. Para isso, recorreremos à transferência real da posse do objeto sensível, imaginando que com isso estamos transferindo a sua propriedade. Isso é, claramente, uma ficção<sup>176</sup>. Mas, exatamente o mesmo se dava no caso do detalhamento da regra da estabilidade da posse: o status dessa ação da fantasia na justiça é completamente diferente do seu status no sistema do conhecimento.

Como o entendimento (os princípios da natureza humana) não nos deixa escolha possível, isto é, ele é incapaz de satisfazer a mente aqui, devemos buscar uma resposta na fantasia e, ao invés de condenar essa resposta como errônea ou falsa, devemos abraçá-la porque ela permite que a sociedade avance, ou seja, permite solucionar esse problema.

Tanto é assim que, nos casos nos quais uma entrega real da coisa não é possível, a justiça inventou uma entrega ficta para substituí-la. Entregamos a chave de um celeiro para ceder a propriedade do trigo nele contido; entregamos um punhado de terra e uma pedra para representar a cessão de um domínio<sup>177</sup>. Esses procedimentos, apesar de muito semelhantes às superstições, ajudam a enganar a mente e fazê-la conceber a transferência da propriedade.

Um problema ainda resta na transferência da propriedade: como realizaremos essa transferência quando a coisa não for presente ou individual? A transferência da propriedade só é possível para objetos que não sejam ausentes ou

---

<sup>174</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, IV, § 2.

<sup>175</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, IV, § 2.

<sup>176</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, IV, § 2: “(...) é natural que busquemos erroneamente uma luz nessas paragens”.

<sup>177</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, IV, § 2.



gerais já que a entrega é um requisito necessário, conforme vimos. Esta se mostra impossível no caso de um objeto particular, mas distante, ou de um objeto geral, como dez alqueires de trigo ou cinco barris de uva, já que esses termos gerais não se referem a nenhum monte de trigo ou barris de uva particulares. Também devemos perceber que o comércio entre os homens não se limita à troca de bens materiais, mas inclui, também, os serviços: “teu milho está maduro hoje; o meu estará amanhã. É vantajoso para nós dois que hoje eu trabalhe contigo, e que me ajudes amanhã<sup>178</sup>”.

Se dependêssemos apenas da inclinação de nossas paixões, não realizaríamos essas trocas e esses serviços. Tanto meu trigo como o teu pereceriam porque nós não somos próximos, isto é, não estamos ligados por nenhum laço natural de afeição. A única solução possível é remediar nossa natureza pelo estabelecimento de uma regra geral, a regra da promessa.

O máximo que podem pretender é redirecionar essas paixões naturais, ensinando-nos que satisfaremos melhor nossos apetites de uma maneira oblíqua e artificial e não por meio de seu movimento impulsivo e impetuoso<sup>179</sup>.

Assim como no caso das outras regras, encontro um meio oblíquo de satisfazer meus interesses: como quero que cuide do meu trigo, cuido hoje do teu, pois prevejo que devolverá o meu favor. É a expectativa de certo comportamento de outrem que faz com que eu aja dessa forma. E, do outro lado, uma vez que auferi uma vantagem, me sinto obrigado a retribuir, por prever as consequências de minha recusa<sup>180</sup>.

Novamente, a observação do interesse e a espera de certo comportamento de outrem, agem sobre a imaginação para instituir uma regra geral. Após esse primeiro momento, a regra vai ganhando características de obrigatoriedade, como dissemos, pela sua manutenção. São os princípios da natureza humana, portanto, que, agindo sobre a imaginação, levam ao paulatino estabelecimento da regra.

Após essa primeira regra, a fantasia tem a função de detalhá-la, estabelecendo distinções e especificidades lá onde o entendimento (sempre

---

<sup>178</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, V, § 8.

<sup>179</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, V, § 9.

<sup>180</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, V, § 9.

entendido como os princípios atuando sobre a imaginação) não pode mais dar um critério, uma definição. É assim que devem ser vistos as palavras e signos que devem acompanhar uma promessa ou a exigência que a expressão da vontade seja fiel a esta vontade<sup>181</sup>. Do outro lado, também fantasiamos um novo ato mental que denominamos “querer uma obrigação” que, embora não exista e seja falacioso, ajuda a mente a conceber a obrigatoriedade das promessas<sup>182</sup>.

São dois papéis distintos, portanto, aqueles que a fantasia possui aqui: em primeiro lugar, detalha a regra das promessas, criando novas exigências, e, em segundo lugar, cria um novo ato mental, ajudando a mente a conceber a obrigatoriedade das promessas.

Ressaltamos, mais uma vez, que esse papel da imaginação fantasista é igual ao que ela possui no conhecimento, mas com um significado, um sentido diferente, isto é, um status próprio. Ele faz parte do sistema de justiça que está sendo criado. É uma união da fantasia com o entendimento, isto é, do mais frívolo com o mais sério, mas com o objetivo de criar e tornar possíveis as regras da justiça.

### 3.5 Regras do governo

A questão do governo, para Hume, passa, principalmente, por uma reorganização, especialmente se levarmos em conta a filosofia contratualista da época, principalmente Locke, para os fins de nosso trabalho.

O problema do governo pode ser resumido na questão: a quem devemos obedecer? Ou, quem são os nossos legítimos governantes? Em Locke, como vimos, o fundamento da legitimidade do governo, do governo legítimo, é a promessa feita em um contrato social e, esse último está erigido sobre a lei de natureza, como um modo de preservá-la. O contrato social, assim, é o expediente que liga o governo à lei de natureza. O problema de Hume em relação a Locke consiste em duas questões, portanto: primeiro, a relação da legitimidade do governo com a promessa em um contrato social e, em segundo lugar, a relação entre a legitimidade do governo e a lei de natureza.

Começando com a primeira questão, Hume não duvida que a primeira obrigação de obediência dos súditos de um governo derive de uma regra do direito natural como a regra do cumprimento das promessas. Ele acredita ser bastante

---

<sup>181</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, V, §§ 10 e 13.

<sup>182</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, V, § 12.

provável que o governo estabeleça-se, **de início**, na autoridade de uma regra já em vigor na sociedade, isto é, de regras anteriores ao estabelecimento do governo<sup>183</sup>. O direito natural (tal como Hume o entende, isto é, significando essas regras de justiça estabelecidas antes da existência de um governo entre os homens) exerce já uma autoridade e, nada mais natural, do que o governo se apoiar nessa autoridade em seu início.

O que Hume não pode concordar é que o governo continue derivando sua autoridade dessa regra, passado um período mais ou menos longo de tempo. Como esse se constitui em uma invenção, em um artifício inventado (tal qual a justiça), ele deve estar sujeito às mesmas características das regras que formam aquela. As regras gerais possuem esse efeito de transbordarem os casos para os quais nasceram. Após um período de tempo, o governo passa a implicar uma obrigação e autoridade originais, derivadas de sua utilidade e sua efetiva aplicação.

O que afirmo é que, embora o dever da obediência civil se baseie inicialmente na obrigação das promessas, e seja sustentado durante algum tempo por essa obrigação, tão logo as vantagens do governo são plenamente conhecidas e reconhecidas, ele imediatamente cria raízes próprias, passando a implicar uma obrigação e autoridade originais, independentes de qualquer contrato<sup>184</sup>.

A diferença entre Locke e Hume consoante a esta questão está, portanto, no papel das regras gerais em Hume. A autoridade do governo deve, tal qual as outras regras, derivar imanentemente, isto é, vir da própria aplicação da regra em um tempo e espaço determinados. A experiência da vida em uma sociedade com governo nos dá testemunho de sua utilidade e cria um novo motivo para a obediência dessa regra. Portanto, a obediência ao governo deve se separar da regra da obrigatoriedade das promessas e criar uma obrigação própria<sup>185</sup>.

Em relação à segunda questão, devemos equacionar que, em Hume, aquelas regras do direito natural não possuem o mesmo significado que possuem em Locke. A lei de natureza, tal qual dissemos, tem o sentido de uma lei posta e que pode ser conhecida pelos homens passivamente, isto é, como relações imutáveis entre as coisas. Existe um processo de conhecimento que se assemelha a uma

---

<sup>183</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, VIII, § 3.

<sup>184</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, VIII, § 3.

<sup>185</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, VIII, § 5.

tomada de conhecimento, a um descobrimento de relações preexistentes entre as coisas, de deveres previamente estabelecidos. Em Hume, as regras que compõem o direito natural são regras inventadas. A imaginação tem, efetivamente, um papel ativo e criador dessas regras que são inventadas a partir da experiência e do efeito dos princípios da natureza humana (associação de ideias e paixões). Se elas são as mesmas (ou muito parecidas) em diversas sociedades, isso não significa que sejam menos inventadas, mas sim que sua invenção passa pela ação dos mesmos princípios e pela experiência de condições muito análogas.

Assim, o governo tem como objetivo conferir uma vivacidade adicional às regras da justiça, tornando sua execução mais imparcial e rígida, além de permitir a realização de grandes obras<sup>186</sup>. Mas aparece um dever de obediência não porque o governo esteja fundado sobre aquelas regras, em especial a regra da promessa, mas sim porque observamos que ele é útil e realmente melhora a execução daquelas regras. Tal qual as outras regras inventadas, o governo adquire sua autoridade pela sua execução, isto é, pela experiência dos seus benefícios.

Embora o objetivo de nossos deveres civis seja reforçar nossos deveres naturais, o primeiro motivo da invenção, bem como do cumprimento de ambos, é unicamente o interesse próprio<sup>187</sup>.

Estabelecida a diferença entre Hume e Locke, resta estabelecermos a disciplina da origem do governo, tal qual ela se apresenta na filosofia do primeiro. Sabemos que Hume reorganiza a questão do governo de modo que ele corresponda a uma invenção, a uma regra geral que responda a certo problema. O problema se coloca da seguinte maneira. Uma vez que a sociedade está em pleno efeito, começo a me dar conta de certas dificuldades em relação à preservação da justiça conforme a sociedade vai crescendo e avançando. Essas dificuldades ficam patentes devido à distância entre a violação das regras da justiça e as suas consequências<sup>188</sup>. Todas as pessoas possuem uma propensão àquilo que é mais próximo e contíguo do que àquilo que é distante no tempo e no espaço. Preferimos um bem menor, mas atual, a outro bem maior, mas futuro.

---

<sup>186</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, VII, §§ 6-8.

<sup>187</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, VIII, § 5.

<sup>188</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, VII, § 3.

Assim como nos outros casos, o remédio só poderia vir do consentimento dos homens, mas ele jamais poderia ser forte o suficiente para mudar nossa natureza, nossa propensão ao atual, ao próximo e ao contíguo, que aparece de forma muito mais vívida a nossa mente. O problema, então, passa a ser um modo de tornar as regras da justiça mais vívidas do que as vantagens de sua violação. Esse é um problema de vivacidade e não de reorientação da natureza de toda a humanidade, de um modo que passássemos a preferir o distante ao próximo.

[Os homens] não podem mudar suas naturezas. Tudo o que podem fazer é mudar sua situação, tornando a observância da justiça o interesse imediato de algumas pessoas particulares, e sua violação, seu interesse mais remoto<sup>189</sup>.

Nomeamos certas pessoas como nossos magistrados, nossos governantes para que seu interesse mais imediato seja a observância da justiça. Através de uma promessa, escolhemos certas pessoas a quem instituímos como responsáveis pela administração e execução da justiça. É uma mudança de situação, não de natureza<sup>190</sup>.

Continuando<sup>191</sup>, uma vez estabelecido um governo através de uma promessa, os problemas começam no momento a partir do qual as pessoas que fazem parte desse governo devem ser sucedidas por outras e o governo já não depende mais da promessa inicial, isto é, ele já possui um título próprio à obediência adquirido através da observação pelos membros da sociedade de suas vantagens, conforme dissemos acima.

Nesse momento, tudo se passa mais ou menos como no caso da estabilidade da posse<sup>192</sup>: não podemos simplesmente nomear uma pessoa particular tendo em vista nosso interesse particular, haja vista que cada membro da sociedade possui um interesse particular. Mesmo o interesse público, supondo-se que ele seja o mesmo para todos, gera dissensões já que cada um possui uma opinião particular sobre ele. Não podemos agir segundo juízos particulares, mas sim através de regras

---

<sup>189</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, VII, § 6.

<sup>190</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, IX, § 3.

<sup>191</sup> Hume faz muitas considerações sobre a origem do governo, que apenas citamos em nota por acreditarmos que não possuem muita importância para o nosso trabalho. Assim, ele acredita que o governo deva surgir mesmo num período de guerra contra outra sociedade, no qual a desorganização poderia ter efeitos devastadores para a manutenção da sociedade. Cf., Hume, David. **Tratado**, III, II, VIII, § 1.

<sup>192</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, X, § 3.

que possuam um fundamento mais universal e permitam acabar com a confusão no seio da sociedade.

O que devemos fazer é proceder com base em regras gerais que determinem o governo, isto é, que nos permitam estabelecer a quem devemos obedecer. Essas regras, tal qual no caso da propriedade, são estabelecidas a partir da influência dos princípios da natureza humana que agem sobre a mente, permitindo uma escolha. Citaremos cada uma dessas regras.

A primeira regra que permite determinar o governo ou dever de obediência é a posse prolongada. Aqui, como no caso da estabilidade da posse, grande é a influência do costume sobre a mente dos homens, tornando-os acostumados a obedecer a certas pessoas.

Em compensação, como dizer o tempo necessário para um governo estar estabelecido<sup>193</sup>? Governos com menor tempo podem ser considerados mais sólidos que outros que possuem mais tempo. De qualquer modo, o certo é que a imaginação, agindo influenciada pelo costume, não pode nos dizer qual o tempo exato para que algum governo pareça estabelecido e legítimo.

A segunda regra é a da posse atual. Quando a posse da autoridade não é considerada longa o suficiente, às vezes a simples posse atual pode servir. Existem vários exemplos na história de governos que não tinham nada mais do que a posse atual como justo título à autoridade. Como exemplo, Hume cita o império romano. A longa sucessão de imperadores, muitas vezes, não possuía nenhum outro título além daquele advindo da escolha das legiões, da espada e da força.

A terceira regra é a da conquista. Ele se parece com a posse atual, mas tem uma força parecida por estar fundado em grande medida sobre nossas paixões: um conquistador é amado pela sua glória, por ter vencido; um usurpador é odiado.

A quarta regra é aquela da sucessão. Assim como no caso da estabilidade da posse, a imaginação tem uma facilidade para passar de pai a filho, já que eles parecem estar conectados por uma relação de causa e efeito e, de certo modo, parece que a autoridade passa de um a outro<sup>194</sup>.

Como nos outros casos, aqui princípios da imaginação concorrem para ajudar na escolha. Pai e filho parecem já estar conectados e nada parece mais natural do que unir uma nova relação de autoridade àquela que o filho já possuía.

---

<sup>193</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, X, § 5.

<sup>194</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, X, § 11.

Nos outros casos também, uma relação já existente entre o pretendente e o trono leva a imaginação a, naturalmente, unir uma nova relação com a autoridade.

Interessante é o exemplo que Hume cita<sup>195</sup>. Ciro alegava ter mais direito a sucessão de seu pai do que o seu irmão mais velho, Artaxerxes, devido ao fato de, apesar de ser mais novo, ter nascido após a ascensão de seu pai ao trono Persa. Como decidir a questão? Ela parece estar focada, realmente, em possuir uma maior ligação com a autoridade, de modo que a escolha pareça mais natural à mente, isto é, pareça mais natural unir uma nova relação com a autoridade<sup>196</sup>.

A quinta e última regra que determina a autoridade é o direito positivo. A questão aqui consiste em saber os limites de inovação do poder legislativo<sup>197</sup>. Ele deriva sua autoridade de alguma das outras regras das quais falamos, mas parece difícil dizer (igualmente se passa com respeito às outras regras) qual a sua influência específica. As leis mais fundamentais e as mais antigas vão se degradando insensivelmente nas outras menos importantes e mais novas e, realmente, parece impossível estabelecer limites muito precisos à atividade legislativa<sup>198</sup>.

O detalhamento das regras gerais (a parte que cabe à fantasia) aparece igualmente pujante no tema da autoridade, como vimos. As questões que Hume levanta e que já apresentamos, bem como outras (como aquela que diz respeito à sucessão do imperador Tibério<sup>199</sup>), nos mostram bem o tamanho do campo que a fantasia toma nessas questões.

O último ponto que analisaremos aqui diz respeito à questão do direito de resistência. A autoridade funda-se sobre uma obrigação natural de obediência que está fundada sobre o interesse, isto é, sobre o nosso interesse que exista um governo que execute de modo fiel e seguro a justiça. Além disso, essa obrigação natural recobre-se de outra moral, fundada no senso de obediência, no senso do dever, que devemos ao governo constituído.

---

<sup>195</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, X, § 12.

<sup>196</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, X, § 13: “Assim, se a relação de consanguinidade não tivesse um efeito independente do interesse público, jamais teria sido levada em conta sem um direito positivo; e teria sido impossível que direitos positivos de tantas nações diferentes jamais pudessem ter as mesmas considerações e intenções”.

<sup>197</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, X, § 14.

<sup>198</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, X, § 14: “essa tarefa cabe mais à imaginação e à paixão que à razão”.

<sup>199</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, X, § 15.

O direito de resistência se coloca quando o governo deixa de ser vantajoso, isto é, quando cessa o interesse, deve cessar a obrigação natural<sup>200</sup>. O problema ocorre em relação àquela obrigação moral. A natureza das regras gerais, como vimos, é tal que mantemos nossas máximas mesmo frente a situações que não permitem que façamos isso. As regras transbordam as situações para as quais nasceram e continuamos a acreditar que temos um dever moral de obediência mesmo em relação a um governo que não mais preenche nossos interesses.

Achamo-nos frente à questão fundamental, como é possível a resistência? Devemos nos sujeitar até mesmo aos mais violentos e tirânicos governos sem nada podermos fazer? A resposta de Hume é não.

De fato, reconheço a força desse argumento, enquanto admito que as regras gerais comumente se estendem além dos princípios em que se baseiam; e que raramente fazemos a elas qualquer exceção, a menos que essa exceção tenha as qualidades de uma regra geral e seja fundada em exemplos muito numerosos e comuns<sup>201</sup>.

O que ocorre é que a resistência deve ser tomada tal qual a transferência da propriedade em relação à estabilidade da posse: uma nova regra geral responsável por corrigir a primeira. Mas não uma regra que se funda sobre os casos de autoridade e obediência. Uma regra que se faz sobre a exceção; uma regra que distingue os casos excepcionais: “a regra comum exige a submissão; e somente em casos de uma tirania e opressão atroz pode ter lugar a exceção<sup>202</sup>”. O direito de resistência se coloca, então, em nome de uma regra geral.

---

<sup>200</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, IX, § 2.

<sup>201</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, IX, § 3.

<sup>202</sup> HUME, David. **Tratado**, III, II, X, § 2.



### 3 Conclusão

Do caminho que percorremos até aqui, acreditamos que podemos separar quatro conclusões principais que constituem o centro do trabalho e nos ajudam, acreditamos, a mostrar a possibilidade de lermos, no *Tratado* de Hume, uma concepção flexível, criativa e dinâmica, conduzindo à historicidade do Direito.

A primeira conclusão diz respeito à diferença entre a lei de natureza (de Locke) e as regras gerais (de Hume, também chamadas leis naturais). Como vimos, enquanto a lei de natureza em Locke se refere a relações que são dadas através de ideias, o conceito de Hume depende de uma construção dessas regras no seio da natureza humana. Em Locke, um processo de conhecimento que tem como mote a descoberta de relações já dadas nas coisas. Em Hume, essas relações são o efeito da ação de princípios que agem sobre a imaginação, responsáveis pela sua construção.

Mas o essencial nessa diferença, isto é, aquilo que possibilita compreender mais profundamente essa diferença como uma decorrência da filosofia de Hume considerada como um todo (e não apenas de modo circunstancial), é o papel da natureza que coage a imaginação a apresentar uma regularidade e uma constância que ela não tem.

Nesse sentido, a natureza se apresenta de dois modos diversos. De um lado, a natureza é a experiência que dá termos à imaginação (ideias) e também que apresenta os casos semelhantes. De outro lado, a natureza aparece nos princípios que agem sobre a imaginação, como os princípios de associação e do hábito, que vimos. O naturalismo de Hume se encontra nesse duplo papel da natureza que se dá a conhecer nos fornecendo os poderes de tal conhecimento (relações) e, também, a ocasião (os termos)<sup>203</sup>. A síntese operada pela imaginação a partir da experiência tem como guia princípios que são poderes da natureza. Sua função é agir sobre a imaginação e permitir essa síntese. A experiência não é, portanto, a origem dos princípios, mas apenas uma condição necessária para a sua operação<sup>204</sup>.

---

<sup>203</sup> Monteiro, João Paulo. Obra Citada, p. 102.

<sup>204</sup> Monteiro, João Paulo. Obra Citada, p. 99.

A natureza para Hume apresenta, assim, um duplo caráter<sup>205</sup>. De um lado, a diferença, isto é, uma variabilidade que aparece na diversidade da experiência. De outro lado, a constância e a uniformidade, que estão nos princípios que agem sobre a imaginação. Por isso que a natureza está na base, de um lado, da possibilidade da existência de regras que dependem de uma conversação, de um acordo, de um senso do interesse. Mas também, de outro lado, fundamenta a diversidade das regras e a possibilidade de diferenças entre os costumes dos povos. São os mesmos princípios que agem sobre a imaginação em todos os tempos e espaços, mas não é a mesma experiência que está na ocasião da formação das regras da justiça.

Isto, de certo modo, já introduz a segunda conclusão, sobre o papel central da imaginação na filosofia de Hume. Devemos observar atentamente na filosofia de Hume o desenvolvimento de duas aspirações distintas que tem como fundo a imaginação, ou, de outro modo, o aparecimento de dois modos opostos de funcionamento da imaginação. Tanto a fantasia como o entendimento (ou razão experimental) tem como fundo a imaginação<sup>206</sup>.

A fantasia é o modo de funcionamento desregrado da imaginação, o seu modo de funcionamento “típico”. Ela é caracterizada por aquela liberdade de união das ideias da qual falamos anteriormente, apresentando uma grande irregularidade em sua atividade.

O entendimento é a imaginação funcionando coagida, isto é, funcionando segundo a direção dos princípios da natureza humana (associação e hábito). Podemos reconhecê-la na ação regrada e constante, nas propriedades firmes e sólidas que adquire a imaginação quando da influência daqueles princípios.

A imaginação deve ser reconhecida, portanto, como aquilo que é modificado, que é trabalhado pelos princípios, sendo a fonte do entendimento, isto é, a fonte da capacidade regrada de raciocinar sobre as questões de fato, de tirar conclusões sobre a experiência, sobre a observação da natureza. Mas, sempre,

---

<sup>205</sup> DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p. 122: “A dualidade empírica ocorre entre os termos e as relações, ou mais exatamente entre as causas das percepções e as causas das relações, entre os poderes ocultos da Natureza e os princípios da natureza humana”.

<sup>206</sup> Monteiro coloca a imaginação como uma faculdade composta de dois poderes ou capacidades distintas (fantasia e entendimento), sendo ela (a imaginação) oposta à razão abstrata, entendida essa como outra faculdade. Cf. MONTEIRO, João Paulo. *Obra Citada*, p. 98. Entretanto, Deleuze acredita que a razão abstrata também tem sua origem na imaginação. Cf. DELEUZE, Gilles. **Empirismo**, p. 68.

lembrando que esse poder que a imaginação adquire, essas regras que a regem, vem de fora, vem da natureza, dos princípios da natureza humana.

Portanto, todas essas questões relativas ao entendimento na filosofia de Hume, acreditamos, devem ser situadas no plano da imaginação já que, nesse sentido, o empirismo de Hume é essencialmente uma filosofia da imaginação, e não dos sentidos. E é a imaginação que torna patente a unidade da filosofia de Hume ao nos mostrar que o papel de fantasia e entendimento, assim como dos princípios da natureza humana e da experiência, da observação da natureza, é, essencialmente, o mesmo.

A terceira conclusão que gostaríamos de separar é esta sobre a natureza humana. Tanto no sistema do conhecimento quanto no sistema da moral (como vimos no caso da justiça) a natureza humana apresenta as mesmas funções, os mesmos atores e os mesmos papéis. Os princípios agem sobre a imaginação e tornam possível a justiça ao permitirem que a simpatia naturalmente limitada dos homens seja estendida ou, de outro modo, que o interesse se satisfaça de um modo oblíquo, que o interesse geral seja inventado a partir do interesse particular.

A invenção, assim, apresenta um paralelo com a causalidade no sistema do conhecimento já que ambas tem a sua condição de possibilidade em um transbordamento do dado, da experiência. Na invenção, existe uma criação de novas condições para o exercício dos interesses, existe uma criação de regras que permitem a sociedade e o estabelecimento da justiça. Os princípios dão um poder à imaginação de criar regras que determinem e detalhem a propriedade. Assim como no sistema do conhecimento, os princípios estão na base de regras que transbordam o dado.

A diferença principal entre os dois campos está no estatuto das regras que violam aquilo que foi dado na experiência. Enquanto no sistema do conhecimento essas regras eram condenadas como erro pelo entendimento que refletia sobre as condições de formação de um raciocínio (o que, entretanto, não impedia a sua formação), no sistema da moral o detalhamento faz parte da justiça, não podendo ser desse modo criticado. Mesmo os delírios da fantasia (representados aqui pela escolha de um critério entre outros igualmente possíveis) fazem parte da moral. Ao escolher um critério num caso particular que, muitas vezes, apresenta-se como conflitante em relação a outros escolhidos em casos

análogos, a fantasia está indo de acordo com a necessidade da sociedade e da justiça de terem suas regras detalhadas.

Devemos ressaltar que a formação da regra talvez seja algo mais dinâmico do que aparece no texto. Assim como no sistema do conhecimento, existe uma simultaneidade entre determinação e detalhamento. Na verdade, é apenas o entendimento que analisa as regras da justiça (posteriormente a sua formação) que pode separar determinação de detalhe. No fundo, a diferença entre ambos é aquela entre entendimento (determinação) e fantasia (detalhe). Portanto, como vimos, tanto as regras gerais mais sólidas como aquelas mais irregulares e fantasistas têm o seu papel na emergência da sociedade e da justiça, enfim, da cultura.

A quarta conclusão é sobre a efetividade das regras. Elas vão adquirindo força conforme vão sendo respeitadas, isto é, conforme os seus efeitos vão sendo sentidos ou, melhor, a partir da experiência de sua própria aplicação. Isso se dá porque os princípios da natureza humana estão na base da formação dessas regras. Tal qual no sistema do conhecimento, aqui também a natureza do hábito é ir adquirindo seu ponto de perfeição paulatinamente. As regras dependem profundamente desse princípio e seguem a sua natureza.

O hábito, por sua vez, depende da experiência entendida como um princípio, isto é, da apresentação de casos semelhantes para, daí, unir as ideias na imaginação. Como explicamos, as regras são criadas pela ação do hábito e dos outros princípios sobre a imaginação. O problema é que o hábito possui uma formação progressiva, isto é, ele depende de outro princípio (experiência<sup>207</sup>) para exercer sua influência. As regras, portanto, só podem ser dadas a partir de casos, isto é, a partir de uma multiplicidade de situações particulares. Entretanto, essa multiplicidade, essa diversidade, possui uma aparição estendida ao longo do tempo, mas que não se dá de forma contínua. Os casos são dados em um período mais ou menos longo de tempo, mas separados um dos outros. A formação das regras vai se dando paulatinamente, conforme ficamos habituados aos seus efeitos. Portanto, assim como no sistema do conhecimento, é preciso que a experiência indique os casos, sem o que os princípios não têm ocasião de agir.

---

<sup>207</sup> Na verdade, o hábito depende de uma repetição que, como vimos, pode não provir da experiência. Mas, para efeito da explicação aqui, consideramos apenas a repetição que provem do princípio da experiência.

As quatro conclusões que separamos<sup>208</sup>, portanto, se implicam, já que o hábito é o princípio que melhor demonstra o naturalismo de Hume, sendo responsável pela emergência do entendimento a partir da imaginação.

Mas, a se considerar devidamente a questão, a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível **instinto** de nossas almas, que nos conduz por uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares. É verdade que tal instinto **surge** da observação e experiência passada; mas quem poderá dar a virtude última que explique por que deve ser a experiência e a observação passada, e não a **natureza por si mesma**, o que produz tal efeito? A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: **o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força dessa origem**<sup>209</sup>.

Por fim, essas quatro conclusões atestam a unidade do *Tratado*. Podemos dizer que a imaginação, o entendimento, os princípios e as regras gerais têm o mesmo funcionamento ao longo de todo o livro, mostrando a força da filosofia de Hume. Corroboram também para o estabelecimento da nossa própria tese, qual seja, que o papel dessas regras gerais na justiça, conforme a filosofia de Hume, se dá tal qual acontece na parte do conhecimento, e, também, da teoria do Direito que essas regras implicam, conduzindo a uma visão flexível, criativa e dinâmica, que leva à historicidade do Direito.

---

<sup>208</sup> Diferença entre lei de natureza e regras da natureza; imaginação como base do entendimento ou razão experimental; papel análogo da imaginação tanto no sistema do conhecimento como no sistema da moral; e estabelecimento paulatino das regras gerais.

<sup>209</sup> HUME, David. **Tratado**, I, III, XVI, § 9 (grifo nosso).

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, Gabriel Bertin de. **David Hume contra os contratualistas de seu tempo**. In: *Kriterion*, nº 115, jun/2007, pp. 67-87. UFMG: Belo Horizonte, 2007.

AMARAL, Francisco. **Direito civil**: introdução. 4 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

ÁRDALL, S. Páll. **Passion and value in hume's treatise**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

BELL, Jeffrey. **Instituting culture**: Hume, Deleuze, and the problems of the Scottish enlightenment. Disponível em: <http://www2.selu.edu/Academics/Faculty/jbell/iash.pdf>.

BRAND, Walter. **Hume's theory of moral judgment**: a study in the unity of a treatise of human nature. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992.

BUCKLE, Stephen. **Hume's enlightenment tract**: the unity and purpose of an enquiry concerning the human understanding. New York: Oxford University Press, 2001.

BUCKLE, Stephen. **Natural law and the theory of property**: Grotius to Hume. Oxford: Oxford University Press, 1991.

CACHEL, Andrea. **Regras gerais e racionalidade em Hume**. Disponível em <http://www.teses.usp.br/>.

CONTE, Jaimir. **A natureza da moral de Hume**. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~conte/txt-tese.pdf>.

CONTE, Jaimir. **Ceticismo e naturalismo na filosofia de Hume**. In: *Analecta*, v. 8, nº 1, jan/jun de 2007, pp. 31-43. Guarapuava: Unicentro, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade**: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Hume**. Tradução de Guido de Almeida. In: *A ilha deserta e outros textos*, pp. 211-220. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HARRISON, Jonathan. **Hume's theory of justice**. Oxford: Oxford University Press, 1983.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Organizado por Richard Tuck. Traduzido por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HUME, David. **Da origem do governo**. Tradução de João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. In: *Os Pensadores*, v. "Hume", pp. 193-196. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HUME, David. **Do contrato original**. Tradução de João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. *In: Os Pensadores*, v. "Hume", pp. 197-212. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HUME, David. **Um diálogo**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. *In: Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, pp. 223-438. São Paulo: UNESP, 2004.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. *In: Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, pp. 17-222. São Paulo: UNESP, 2004.

HUME, David. **Investigação sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. *In: Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, pp. 223-438. São Paulo: UNESP, 2004.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: Unesp, 2009.

HUME, David. **A treatise of human nature**. Editado por David Fate Norton e Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LIMONGI, Maria Isabel. **A vontade como princípio do direito em Hobbes**. *In: Cadernos de história da filosofia*. Série 3, v. 12, n. 1-2, pp. 89-104, jan-dez. Campinas: Unicamp, 2002.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex. *In: Os Pensadores*, v. XVIII, pp. 139-350. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LOCKE, John. **Essays on the law of nature**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. *In: Os Pensadores*, v. XVIII, pp. 37-137. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

MONTEIRO, João Paulo. **Hume e a epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social ou princípios do direito político**. Tradução de Lourdes Santos Machado. *In: Os Pensadores*, v. XXIV, pp. 7-151. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

STROUD, Barry. **Hume**. London: Ed. Routledge, 1995.

**Versão final aprovada pela orientadora em ...../...../..... .**

---

Maria Isabel Limongi